HETEROLOGIE

Introducere în etica lui Lévinas

Vianu Mureșan

LIMES

Vianu Mureşan

•

Heterologie.
Introducere în etica lui Lévinas

Colecţia PARADIGME
Coordonator: GHEORGHE PERIAN

Editor: MIRCEA PETEAN

Coperta: CRISTIAN CHEŞUŢ

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII ŞI CULTELOR

© Editura LIMES, 2005
Str. Snagov, 3/19
400420 Cluj-Napoca
Tel./fax: 0264/544109; 0723/194022
Email: edituralimes@yahoo.com

ISBN 973-726-107-7

VIANU MUREŞAN

HETEROLOGIE.

Introducere în etica lui Lévinas

Editura LIMES
Cluj-Napoca, 2005

CUPRINS

Cuvânt lămuritor *9*
Introducere *11*

Capitolul I
Este celălalt problematic? **21**
Teoria transcendentală a experienței alterității 23
O critică a teoriei transcendentale. 36
Lumea ca circumstanță obiectivă, preajmă și mediu 36
Locul celuilalt în discursul ontologiei heideggeriene; ființarea-în-comuniune și sinele impersonal cotidian (*Se*) 44
Violența ontologică 52
Cine este celălalt? 55
Reprezentare și advenientă; scurtcircuitul temporalității 62
Analogia aprezentativă versus advenientă; simetria transcendentală, condiție a disimetriei etice 69
Retorică și bagatelizare: trauma întâlnirii cu Celălalt 76
De la retorică la etică 79
Celălalt ca origine a singurătății și smulgere din ființă 84
Fața, un far ce luminează de dincolo de ființă 86
Față-către-față 89
Transcendența aliată umilului 94
Al treilea om: reacția în lanț a divulgării 99

Capitolul II
Critica subiectului **105**
Libertatea celuilalt; pacienta anterioară intenției eului 105
Excurs asupra intenționalității 113
Intenționalitatea ca veghe 119
Reducție, vigilență, trezire 121
Către o conștiință non-intențională; conștiința „confuză" 123
Sintezele pasive a priori și intuiția hyletică 125
Ipoteza unui geniu viclean 128
Apariție, fenomen, expresie 130
Unul-în-locul-celuilalt; sensibilitate; trauma prin celălalt 139
Culpa uzurpării locului celuilalt 141
Situarea în lume ca dragoste de viață 142
Răgaz, reculegere, locuire 146
Exodul ca privire și muncă; mâna ca instrument al timpului 149
De la ontologia luminii la etica verbului 153

Capitolul III

Modalitate şi chip. Caracterul instructiv al exteriorităţii 157

Chipul, „mai puţin" decât apariţie, „mai slab" decât fenomenul. Sărăcia feţei 162
Chipul ca „defecţiune" în fenomen şi reprezentare 165
Chipul este semnificaţie înaintea limbajului şi „origine" a lumii 170
Filialitatea chipului 173
Dincolo de posibil 175
Ontologia maternităţii; intrafiinţare şi heterotemporalitate 179
Trans-substanţiere şi transcendenţă; reversibilitatea trans-substanţierii 181
Retroacţiune, reversibil, iertare 184
Vecinătate şi obligaţie; spaţiul ca *a priori* al vecinătăţii; vecinătatea Înaltului 186
Altesitate şi Majestate 191
Specificul şi neutrul alterităţii 194

Capitolul IV

Subiectivitate şi timp 199

An-arhie şi dia-cronie în temporalitatea relaţiei 199
Pacienţă şi act în temporalitatea relaţiei 200
Deformalizarea timpului; salut şi À-Dieu; timpul profetic 203
Îmbătrânirea, emfaza pacienţei temporale; dez-intenţionarea temporalităţii; prezentul maxim al morţii 205
Apofazele chipului şi survenţia lor an-arhică; emfază şi apofază 208
Figurantul 210
Solitudinea ipostatică: depăşirea eschatologiei negre 213
Existenţă fără existent; ambientul; neutrul *il y a* 215
Ipostazierea subiectivului; evanescenţa ipostazierii; persuasiunea taumaturgică 217
Dia-cronia relaţiei manifestă viitorul ca moarte şi ca eros 220
Temporalitatea dialogică: diastaza 221

Capitolul V

Aspiraţia metafizică 229

Anterioritatea totalităţii 233
Vinculum şi percepţie: caracterul a priori al celuilalt 238
Afirmativul Celuilalt 245
Neutralizarea celuilalt 246
Infinitatea Celuilalt 253
Separaţia ca ateism 256
Disponibilitate şi intangibil 259
Illeitatea, înălţime a celuilalt 264
Transcendenţă, urmă, enigmă 268
Erotica transversiunii 271
Clandestinitate şi profanare: mişcarea de transcendere opusă mişcării de iminenţă 273
Femininul ca şi categorie ontologică a lui „a-nu-fi-încă", revelată în manifestarea dorinţei; transcendenţa circulară în fenomenologia mângâierii 279
Gingăşia, graţia, echivocul, metaforele ontologiei femininului 282

Devierea ortorelației prin apariția terțului; gelozia 287
Prea-multul-prea-puținul corporeității; nevoia; dorința 291
Ustensilul; elementalul; mediul; intenția formală 296
Dimensiunea nocturnă a viitorului; Ilyalitate 301

Capitolul VI

Al treilea gen 305

Altfel decât ființa sau neființa 305
Dincolo-de-ființă ca expunere a sensibilității 311
Altfel-decât-a-fi; interes(s)are 314
Proximitatea în afara distanței: rostirea revelatoare și alienarea rostirii; Rațiunea 315
Rostire și spunere; amfibologia limbajului; echivocație 324
Temporalitatea spunerii; coagularea sincroniilor identității; reducția spusei la rostire 369
Rostirea fără spusă; ex-punerea în fața celuilalt; dis-locație și non-indiferență 374
Rostirea ca pacientă și îmbătrânire; supunere fără dezerțiune 336
Sensibilitatea ca rostire; articulația simbolică 339
Rostirea ca donație a psihismului; sensibilitate a afecțiunii pentru altul; relația diatopică 342
Topologie etică și proximitate 344
Rostirea ca inadecvație la celălalt; privirea de după curba diacroniei 346
Figura ostaticului 348
Răspunsul personal declină logosul ființei; afectarea ca expiere etică 351
Disimetrie și primogenitură; culpa electă 355
Rostirea ca responsabilitate infinită și libertate finită; de la electiune la libertatea „superbă" ... 358
Rostire, mărturisire, profeție; de la ipseitatea saturată la ipseitatea vulnerabilă 361
Signifianță și non-sens: *Il y a* 366

Capitolul VII

Imemorabilul morții 371

Putem experimenta moartea? 371
Eu sunt martorul morții celuilalt 373
Cum interogăm? 374
Cel viu, ostaticul mortului; transcendența mortului în imanența viului 376
Semiologia morții; fenomenul desaturat; discontinuitate a timpului; transferul anticipativ de la moartea celuilalt la moartea mea 378
Expresia, emfaza chipului; ontologia emfazei; inexpresivitatea 380
Moartea ca moarte a lui; afectarea interogativă a infinitului celuilalt 385
Revenirea la angoasă; culpabilitatea evocatoare 388
Suferința ca imposibilitate a neantului; dia-cronia esenței subiectului 399
Moartea nu e fenomen; neliniștea, afectare emfatică a esanței morții; răspunsul preliminar al prezenței mele la interogativul pur al viitorului morții 451
Moartea este rea-voință; amenințarea celuilalt; intervalul; amânarea 404
A-l lăsa pe celălalt pradă morții 410
Jubilația imundă a excepției (apologul lui Ivan Ilici) 412
Impostura supraviețuitorului 415
Impolitețea expresivității supraviețuitorului 419
Moartea celuilalt o dată cu mine 420

Inversiunea iminenței; răbdarea; afecțiunea dia-cronică a morții; complacerea subversivă 423
Mortul atopic; ambiguizarea spațiului morții 427
Contemporaneizarea morților; orizontalitatea ca universal al lui „a fost": efectul de trecut 429
Limbajul îndoliat 431
Precizia ambiguă a momentului 435
Bunătatea ca a-nu-fi-pentru-moarte 438
Divertisment, bavardaj, eufemism, bagatelă – tehnici de supraviețuire 443

Capitolul VIII

Lămuriri suplimentare. Precizări. Concluzii 449
Sensul eschatologic al eticii, eliberarea infinitului de totalitate 449
Transformarea convexității celuilalt în concavitate a aceluiași 453
Ființa celuilalt impune exterioritatea; curbura spațiului intersubiectiv: transcendența 454
Interogația fundamentală se angajează în fața celuilalt: intertranslația dispoziției interogative. 513
Eterogenitatea eurilor garantează discursul; limbajul originar ca apel al străinătății 458
Etica împotriva filosofiei Neutrului 460
Separația decide libertatea și bunătatea; apofatism fenomenologic 462
Fraternitatea ca apriorism etic 463
Etică pneumatologică 464
Discursul filosofic și Dumnezeu 465
Uitarea subiectului, un nou umanism 468
Aplicație la gândirea nomadă 470

SUMMARY *473*
Otherness and relation in the philosophy of Emmanuel Lévinas 473
1. The critics of ontology; the ontological violence 473
2. The critics of the constitutive phenomenology 476
3. A metaphysical reform: from the ontology of light to the ethic of the verb 480
4. Subjectivity beyond intentionality 482
5. The icon 485
6. The saying and the said 493
7. Exteriority; the curvature of the inter-subjective space; transcendence 498
8. The philosophical speech and God 499
9. The oblivion of the subject, a new humanism 501
10. Final observation 503

Bibliografie *505*

CUVÂNT LĂMURITOR

Cartea de faţă este configurată pe baza tezei de doctorat în filosofie, susţinută la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca în anul 2003, cu titlul *Alteritate şi Relaţie la Emmanuel Lévinas*. Relaţia mea cu filosoful lituanian-francez durează de doisprezece ani, încă din anii terminali ai studiilor universitare când, în contextul unor excepţionale cursuri de metafizică şi patristică susţinute de reputatul profesor şi teolog sibian Ioan I. Ică jr. am auzit pentru prima dată numele lui Lévinas. Fără prea multe ezitări şi acordând un credit necondiţionat cuvântului profesorului Ică – o inepuizabilă sursă de fascinaţie teoretică, un virtuoz al speculaţiei teologice şi totodată un imbatabil polemist în numele tradiţiei patristice, un ecumenist ironic cu viziuni mai largi decât cele coerente propriei tradiţii, un homeopat în interiorul Bisericii Ortodoxe – l-am rugat să-mi împrumute primele cărţi ale lui Lévinas. Desigur, în mărinimia lui, nu mi le-a împrumutat, mi le-a dăruit. De-a lungul anilor, contactele mele cu Ioan I. Ică jr. s-au rărit, poate ca urmare a plecării dânsului din Cluj, a multiplelor sarcini pe care şi le asumă, a renunţării la cursurile universitare la Facultatea de Filozofie, care l-au transformat rapid într-un fertil focar de emulaţie spirituală, de la care se nutreau studenţi şi profesori deopotrivă. De fapt, contactele noastre au fost minime în afara cadrului acelor cursuri. În nici un caz nu s-a realizat o relaţie de maestru-discipol. Pentru mine a fost suficient acel impuls originar ca să iau mai apoi în serios opera lui Lévinas, să-i dedic un număr bun de ani de studiu. Într-o arheologie a motivaţiilor mele pentru cercetarea dificilei opere lévinasiene, cea mai adâncă şi, de aceea, decisivă a fost sugestia profesorului Ică, de care-mi voi aminti mereu cu gratitudine.

Am început să lucrez propriu-zis pe teză mult mai târziu, pe la sfârşitul anilor '90, cu impresia că trebuie să defrişez o pădure tropicală. Nu ştiu dacă tenacitatea interesului intelectual sau, mai curând, convingerea că mă aflu în faţa unei soluţii terapeutice la violenţele şi meschinăriile lumii noastre a fost combustibilul răbdării pentru a duce la capăt lucrarea începută. Desigur, numesc „capăt" locul unde eu am putut ajunge. Sper ca cineva să meargă mai departe, chiar dacă ar fi să „calce cu piciorul" pe ceea ce am izbutit eu să fac. Am convingerea că, peste anumiţi ani, eu însumi aş scrie altfel un studiu despre Lévinas. Poate o s-o fac. Ceea ce nu mă convinge să-mi revoc travaliul de până aici. Şi în această problemă răspunsul aparţine timpului.

Heterologie. Sunt de acord că nu e cel mai domestic termen. Lévinasienii recenţi îl exploatează însă fără ezitări. Nu am făcut decât să-l împrumut de la ei. Şi, în fond, cum s-ar putea numi mai precis un discurs despre alteritate? Ce alt termen ar sugera mai bine intenţia de trecere de la o paradigmă centrată pe *Eu (Acelaşi)*, cum e întreaga fenomenologie cu care Lévinas polemizează, la una care să-l aibă drept reper pe *Altul*? Heterologia devine un discurs obligatoriu dacă suntem în măsură să-l creditâm, să-l ascultăm, să-l valorizăm pe *Celălalt*, chiar să ne lăsăm instruiţi de el sau să-i devenim solidari în ceea ce poate fi împlinirea lui. Dacă preţul ar fi eludarea din când în când a consecventei egofilii, putem cădea de acord că avem de-a face cu o atitudine etică. Nu poate fi veritabilă o relaţie cu Celălalt dacă ea nu duce la o kenoză în economia eului. Poate ea să mai fie dorită, să fie aplicată azi? Nu este nicidecum vorba de un imperativ,

eventual de un test. Lévinas nu ne obligă la responsabilitate. El ne învaţă să ne verificăm aptitudinea pentru ea sau măsura în care o putem respecta.

La capătul acestui drum se cuvine să mulţumesc celor care au contribuit într-un fel sau altul la naşterea cărţii de faţă, lui Ioan I. Ică jr. pentru meritul de-a fi cauza primă a deciziei mele, lui Vasile Feurdean care mi-a adus anumite cărţi de-ale lui Lévinas, imposibil de găsit atunci în biblioteci, lui Filip Saşcă care, de asemenea, m-a ajutat cu câteva zeci de studii majore scrise despre Lévinas în ultimii cincisprezece ani în Europa, fără de care conţinutul cărţii mele ar fi fost mult mai sărac. Profesorului Aurel Codoban îi rămân recunoscător că a acceptat să-mi coordoneze o teză despre unul dintre filosofii cei mai puţin cunoscuţi dintre cei care trebuie cunoscuţi. Sunt, de asemenea, îndatorat Universităţii Babeş-Bolyai, care a făcut toate serviciile necesare pentru ca eu să pot finaliza proiectul meu de cercetare lévinasian, rectorului Andrei Marga, care m-a sprijinit şi încurajat în faza finală a cercetării mele, mi-a acordat creditul dânsului vizavi de necesitatea investigării temei alterităţii. Nu poate fi uitată instituţia care m-a susţinut de-a lungul întregii mele cariere didactice, Universitatea Avram Iancu, prin extrema atenţie şi solidaritate a rectorului acesteia, prof. Achim Mihu, căruia îi aduc încă o dată mulţumirile mele.

INTRODUCERE

O anume precaritate legitimează, evident, dorința de a spune ceea ce nu a mai fost spus sau recunoscându-ne circumstanțial sub registrul dublei precarități, de a repeta ceea ce pare să fi fost spus, dar n-a dezvoltat consecințele scontate de acea naivitate care găzduiește corelarea destinului spunerii cu acelea polimorfe, indefinit variabile, ale tipurilor de asùmare, mereu incorect considerate drept înțelegere. Căci, la drept vorbind, nu s-au produs cadre univoce de legitimare a ceea ce pretindem a fi rezultatul „cunoaștere" pentru ceea ce s-a spus vreodată sau ar putea fi spus. Dacă Foucault ne îndeamnă să reconsiderăm prejudecata că ceea ce se enunță traduce ceea ce se vede, credem, cot la cot cu insinuarea lui, că ceea ce se înțelege nu alocă neapărat sensurile proprii – dacă mai putem numi astfel ceva – spusului. Eschiva intrării directe în subiect ne-o cauționăm nu altfel decât prin sfiala în fața pragului constituit de o filozofie „nomadă" care nu ne vizitează decât pentru a ne aminti distanța ce ne separă de misiunea ei.

Dublă precaritate, spuneam, căci Emmanuel Lévinas ne provoacă să-l înțelegem dincolo de capacitatea de a-l gândi, adică să-l întâmpinăm, recalificându-ne intelecția în ospitalitate, dar și să rămânem responsabili mai înainte să fi luat examenul libertății. Precaritate conjuncturală, spunem, întrucât relația cu Lévinas nu induce diagnoze cu valoare generală pentru spațiul culturii noastre imediate, ci doar stricte decupaje valabile în acest timp fluent, în care se situează spontana solidaritate a gânditorilor și scriitorilor români care au eludat să se aplice asupra lui, lăsând, prin urmare, nu o problemă nerezolvată, cât una încă nepusă. În pliurile formate, pe de o parte, de manifestarea pregnant emfatică a operei lui Lévinas în mediile occidentale, unde răsar voci care-l indică drept cel mai important filosof francez de după Bergson (J.-L. Marion) și, pe de alta, de penuria endemică de studii sau analize dedicate lui în cultura noastră, am găsit contextul și legitimitatea unei parazitări filosofice proprii, dacă ne este scuzat să o numim așa. Ocolim deliberat solemnitatea termenilor „analiză", „interpretare", „comprehensiune", „explicație" nu pentru că am deprecia oportunitatea lor, ci pentru a preveni asupra unor limitări prealabile. Tocmai am spus-o, nu suntem convinși că am înțeles ceea ce am citit în integralitatea intențiilor autorului, al cărui text își suferă solitar propriile indicatoare de sens, fără a se putea asigura că cineva poate să le vadă, nici că suntem gata a jura pe explicitarea ideilor lui. Cu astfel de complex, căruia nu i-am conces în descurajare, am pornit, totuși, la drum – dacă tot veni vorba de o filosofie nomadă – cu privirea ațintită spre acel orizont pe care stau înșirate textele lui Lévinas, sperând cu fiecare pas că drumul ni le va face mai limpezi sau măcar mai familiare. Convingerea personală că evenimentul s-a petrecut nu-și supralicitează încrederea într-atât încât să o emită zgomotos către urechea vreunui judecător avizat. Numai că, indiferent de gradul proximității survenite și de familiaritatea instaurată, drumul nu a fost pură rătăcire, n-a fost simplă tatonare către o finalitate imprecisă, suspectă poate tocmai prin riscul de-a genera alibiuri conjuncturale pentru sterilitate. Iată, lucrarea de față este dobânda acestei căutări, produsul unei întâlniri care sperăm că s-a petrecut și în care vocea principală, căreia avem onoarea de-a-i fi devenit vag ecou, este totuși Vocea lui Lévinas. Spunem „voce" iar nu „cuvânt", căci tocmai am învățat-o de la el, relația esențială cu celălalt este mediată de voce –

sinceritatea absolută –, iar nu de cuvânt – echivoc, disimulare, risc. Voce, pentru că înainte ca ceva să se fi spus, ea divulgă insinuarea unei relații, sub a cărei generoasă tutelă gafele oricăror discursuri ori ezitările nerostitului se pot considera amnistiate.

Singulară, vocea lui Lévinas s-a făcut auzită chiar de pe la începutul anilor '30 anunțând introducerea fenomenologiei în Franța, comentându-i, traducându-i și apoi denunțându-i pe Husserl și Heidegger, cu o fervoare care nu scade de-a lungul deceniilor. Mai mult, vocea capătă ton sentențios atunci când, de prin al șaselea deceniu, anunță ieșirea din fenomenologie, demolarea ontologiei fundamentale și instaurarea eticii, pe temeiul unei noi definiri a subiectivității ca *sensibilitate, afectare* și *responsabilitate*, în cadrele unei temporalități *dia-cronice* care se produce în relație. Ieșirea din fenomenologie, adică eliberarea celuilalt din câmpul transcendental de reprezentare și de sub restricțiile metodice ale intenționalității, recunoașterea lui ca *separat, autonom, transcendent*, cu totul altul, adică *infinit* – în sensul pozitiv de exces al exteriorității asupra sferei transcendentale. Consecvent eliberării de fenomenologie, poate fi depășită monadicitatea eului, înțeles acum ca instanță *a priori* relațională, poate fi părăsit solul insularității subiective înțeleasă ca identitate a ipseității cu totalitatea reală a ființei. Contra ontologiilor care se preocupă de unitatea și totalitatea sistemică a lumii, Lévinas propune *singularul, unicitatea, excepția* individualului, *diferența* care nu devine gen și particularitatea ce nu aderă la un număr, nu devine sinteză. Sintezei, Lévinas îi opune *relația*, unității, *pluralitatea*, iar totalității, *infinitul*. Spațiului geometric cartezian îi opune *spațiul curb al intersubiectivității*, unde *advine*, fără a fi reprezentat, celălalt anunțându-se de la înălțimea divinului, *Ileității*. Celălalt nu mai e un obiect pentru analiză, nu e un pacient pentru cunoaștere, ci un *instructor*, un *maestru* și o *Maiestate*, o *Alteță* care îndeamnă la respect, obligă la salut și *ospitalitate*. Nu obligă printr-un edict, nici printr-un ordin sau imperativ, ci tocmai în temeiul unei *afectări pre-originare* pe care o lasă în sensibilitate, a unei *urme* ce amintește contactul *dia-cronic* cu o transcendență.

Sensibilitatea îl întâmpină de la început pe celălalt ca *vulnerabil*, ca acel loc în ființă unde este posibilă moartea, vizibilă o dată cu *chipul* și, de aceea, responsabilitatea se arată ca spontaneitate a afectării de suferința și moartea lui, chiar dacă doar posibile, producând reculul lipsei de inițiativă, în ocurența principial negativă a lui *„Să nu ucizi!"*. Lévinas nu glosează în jurul Decalogului. El vrea să semnaleze, iar istoria nu-l poate contrazice, că, de vreme ce umanul este ab initio relație, este posibilă violența – violența rațiunii, a sistemului, a adevărului, a întregului, a totalității, a Statului, a mulțimii –, iar pentru ca violența să nu aibă dreptul de ultim cuvânt trebuie degajat acel strat al pre-istoriei subiectivității, mai adânc decât *ego*-ul transcendental, mai vechi decât libertatea și voința, în care devine vizibilă și manifestă sensibilitatea responsabilă, acel *a trăi pentru...* celălalt, care transcende solitudinea vectorizării către moarte. *Pentru...* înseamnă pentru viața celuilalt, ca unul ce e mereu mai presus decât mine, unul în fața căruia cu cât sunt mai inocent, cu atât sunt mai responsabil, căci tocmai inocența poate fi garanția unei arhe-relații ce obligă prin sine, care mă face *ostaticul*, în afectare, a chipului celuilalt. Sensibilitatea, ca *pasivitate originară*, afectarea, urma, responsabilitatea sunt câteva din conceptele pe care se sprijină sistemul etic lévinasian, dar și elemente pentru un nou umanism, unul care să-și fi asumat lecțiile eșecului secolului XX, curios să testeze în istorie consecințele morții tuturor valorilor. Ne grăbim s-o afirmăm, responsabilitatea nu este pentru Lévinas o valoare, nici un imperativ, ci o situație intersubiectivă originară, un apriorism relațional, suficient pentru a recunoaște eticii care o ia în analiză statutul de *filosofie primă*.

Lévinas vine cu pachetul propriu de concepte, de termeni și sensuri dintre care unele pot stânjeni naiva prezumție a inteligibilității imediate. Să le amintim pe cele mai frecvente, pentru a nu ne trezi descumpăniți în mijlocul discursului ce le ambalează:

Altfel decât a fi... e expresia pentru un concept lipsă, al cărui sens ar trebui să acopere o terță realitate, dincolo de dualismul ființă-neființă, drag ontologiei tradiționale, sau dincoace de structura amfibologică ființă-fiind. Nu e vorba de un alt mod al ființei și nici de neant ca alternativa radicală la ființă, ci de un *altfel decât a fi*, de o alteritate atât în raport cu ființa, cât și cu neantul. Dincolo de ființă este binele sau bunătatea, o dată cu care ne translatăm din ontologie în etică. A fi bun înseamnă a fi mai mult decât a fi, adică a produce relație, responsabilitate, emfază. Se are în vedere, deci, mai mult decât orizontul neutru al ființei, se propune nu doar un orizont calificat, ci însuși principiul calificării, Binele. Sensul ființării și al relației trebuie să stea sub egida acestuia, astfel viața în lume capătă ordine, traiectorie, teleologie etică. Important nu este a ființa, căci în cele din urmă și călăii, și victimele, și cadavrele ființează; important e a realiza binele, a săvârși saltul deasupra ființei. Proiectul lévinasian al unui *dincolo de ființă* e tratat în toate articulațiile lui în *AE*, iar noi am zăbovit asupra lui în capitolul *Al treilea gen*.

Rostirea fără spunere (*dire sans dit*) se configurează corelativ gândirii amfibologiei ontologice ființă-ființare, cu scopul de a degaja ideea unei responsabilități originare ca rostire pură prelingvistică, pură expunere și disponibilitate față de celălalt. Această rostire preverbală este originea sensului și mai apoi a limbilor, este protoplasma signifiantă a posibilelor sensuri ca unele ce se constituie în relația intersubiectivă. Fără a fi încă limbaj, rostirea este emanație signifiantă, donație psihică, deschidere către celălalt și afectare. Spusul sau spunerea (*le dit*), prin stabilirea de sensuri, semnificații și reguli, constituie o „cădere primordială", păcatul convertirii exteriorității în interioritate a lui „s-a spus", „s-a înțeles", „înseamnă că", adică o neutralizare a alterității prin limbaj.

Existență fără existent este registrul ontologic al pozitivității pure în care nu s-a configurat, prin separație, subiectivitatea, ori acea neutralitate a impersonalului ce amenință cu disoluția, impersonal indicat prin termenul *Il y a*, devenit categorie a *Ilyalității*. Am reflectat din mai multe perspective asupra *Ilyalității*, în relație cu dimensiunea nocturnă a viitorului, cu neutrul ființei obscure revelată în insomnie. *Il y a, se află, există* nu trimite la ceva determinat, nu produce o epifanie, nu ancorează sensibilitatea într-o finitudine, ci doar livrează foșnetul constant, monoton și inexpresiv al purei subzistențe. *Se există* fără un cineva care să existe, *se întâmplă* ființare fără eveniment, fără chip, fără expresie.

Emfaza, tot în raport cu ontologiile tradiționale, este înțeleasă ca ceea ce se exprimă, nivelul ființării care iradiază expresivitate. Astfel am configurat cele trei situri ale ontologiei, cea parmenidiană a ființei pure, cea fenomenologică a ființării sau fenomenului care introduce în plus individuația, esența și sensul, și, în sfârșit, situl etic lévinasian, o ontologie a feței sau expresivității. Fața este înțeleasă ca ceea ce, deasupra ființei și mai mult decât fenomenul, exprimă, produce signifianță. Pe bună dreptate va spune Lévinas că fața vorbește, că este originea sensului și a limbii. O relație *față-către-față* ar fi condamnată la derizoriu dacă s-ar eluda emfaza expresivității. Subtilitatea lui Lévinas este de-a fi descoperit în limbajul originar al feței acel complex corelativ constituit ca evidență a mortitudinii și interdict al crimei. Fața revelă faptul că celălalt e muritor și tot ea strigă, fără chiar să deschidă gura: „*Să nu ucizi*!" Astfel relevanța etică a feței depășește gravitatea oricăror interdicte; faptul de-a vedea fața celuilalt educă prin sine, previne asupra eventualității crimei și solicită responsabilitate. Dacă vorbim de un strat ontologic în etica lévinasiană, desigur, e vorba de o ontologie a emfazei sau a expresivității feței.

Esanța este forma verbală a cuvântului *a fi*, adică efectuarea de ființă, producerea emfatică de esență personală. Vizavi de subiect nu se poate vorbi de esențe platoniciene, imuabile, transcendente, ci efectiv de interconstituiri de *esanță* în relațiile reciproce. *Esanța* e ceea ce devine esența personală prin afectarea celuilalt.

Urma (*trace*) și **afectarea** sau **heteroafectarea** pot fi gândite cu sens relativ identic. Dat fiind faptul că esența subiectului lévinasian este sensibilitatea iar nu *cogito*-ul și intenționalitatea, în mod coerent, relația cu celălalt nu este cunoaștere și nici obiectivare fenomenologică, ci *afectare*. Prin afectare celălalt este prezent în mine dintotdeauna, pentru că deschiderea sensibilă nu este opțională. Eul este pre-originar afectat de urma celuilalt, mai precis, va spune Lévinas, de urma transcendenței sau absenței lui. Căci urma nu e semnul unei foste prezențe, ci semnul unei transcendențe imprezentabile, ceea ce obligă regândirea temporalității ca *dia-cronie* (non-contemporaneitate fundamentală cu celălalt).

Dia-cronia este dimensiunea temporalității care face să nu existe o monocronie între eu și celălalt, în care ar fi riscată sinteza sau reducția reciprocă. În registrul subiectivității, dia-cronia definește diferența dintre *pasivitatea* radicală a sensibilității și *activitatea* principială a intenționalității ca două registre între care se manifestă discontinuitatea structurii eului, fisura ipseității. În relația intersubiectivă, dia-cronia anunță eliberarea alterității din imanența conștiinței constituante, retrocedarea acesteia propriei temporalități imprezentabile. Diferența radicală a celuilalt, separația și transcendența lui este semnalată și în *heterocronia* lui. Astfel, responsabilitatea nu derivă din timpul eului, liber să aleagă sau să constituie alterități, ci din situarea dia-cronică interpersonală. În mod just se poate vorbi de o responsabilitate pre-originară, una care produce *fisiunea eului*, spargerea cercului ipseității, deschiderea către celălalt pe cale de a deveni ospitalitate. Dia-cronia este extrem de sugestiv analizată de Lévinas, în relația erotică, unde alteritatea apare ca acel iminent „*încă nu aici*" al misterului feminin, care amorsează relația tocmai prin iminența înșelătoare. Promisiunea dăruirii femininului este tocmai modul lui de a-și proteja misterul. Femeia nu devine niciodată un „acum", ceea ce face ca ea să nu poată fi posedată – fapt care pentru Lévinas semnifică „*virginitatea inviolabilă*" a eternului feminin. Un pas mai încolo va face atunci când configurează femininul drept categoria ontologică a lui „*nu încă*". Probabil că este unul dintre cele mai profunde aspecte ale filosofiei lui Lévinas, această inspirație de a trata relația cu femeia drept relație cu o formă a timpului și a face din eros ocazia unui scurtcircuit în heterotemporalitate. Capitolul despre mângâiere dezvoltă ideea conversiei spațialității trupului, a suprafeței tactile în temporalitate dia-cronică, în dimensiune a viitorului ca un *nu încă* al virginității femininului. Relația cu femeia este relație cu viitorul, echivoc, al venirii și retragerii, amenințare a morții proprii și darul fertilității copilului deopotrivă, dia-cronie.

Apoi, dia-cronia mai este tratată în fertilitate, în relația părintelui cu copilul. Altul-în-același, copilul nu doar că se naște din părinte, dar el naște părintele ca părinte. În plus, va spune Lévinas, părintele *nu are* copilul, *ci este* întrucâtva copilul său. Totuși nu este el. întrucât copilul aduce o heterocronie în temporalitatea părintelui, una în care se maschează moartea, dar deopotrivă și promisiunea infinitului, învierea.

An-arhia sugerează lipsa de principialitate a advenienței (căci nu mai putem vorbi de constituire) persoanei celuilalt (fără origine, fără *arhé*), ca una ce nu derivă din intenționalitatea eului transcendental, care subîntinde dimensiunea temporalității ca și coincidență între sineitate și timp. Pentru că celălalt este întâiul intrat în ființă, se bucură de privilegiul primogeniei, relația cu el este *an-arhică*, are caracterul întâlnirii, iar nu al constituirii. De la *aprezentarea analogică* husserliană, celălalt va deveni la Lévinas alteritate radicală, care nu se constituie, ci advine, sosește la întâlnire.

Curbura spațiului intersubiectiv, expresia din care înțelegem disimetria originară a relației etice, în sensul hipercalificării celuilalt prin raport cu mine. În relația față-către-față eu gravitez în preajma celuilalt prin afectarea care mă face prizonierul responsabilității față de el. Dar calitatea relației nu este un egalitarism sau un echilibru just, căci celălalt mi se prezintă ca epifanie a

Înaltului sau **Prea-Înaltului**. Prin hipercalificaţia lui în raport cu mine, orizontala relaţiei întâlneşte verticala Înălţimii producând această curbură etică, manifestată prin *salut, deferenţă, înclinare* în faţa celuilalt.

Illeitatea este tocmai calitatea epifanică a celuilalt, faptul de a fi saturat de învestitura divinului, înaltului, transcendenţei. Niciodată relaţia etică lévinasiană nu revendică justeţea orizontalei; disimetria principială face ca eu să fiu excedat de înălţimea celuilalt, oricine ar fi el, înălţime care transformă *tu*-ul în *Ille, Illeitate*. Disimetria nu înseamnă injustiţe, ci, extrem de semnificativ, tocmai alecţiune a responsabilităţii. Lévinas o va repeta, cu cât eu sunt mai inocent, cu atât sunt mai responsabil, cu cât sunt mai just, cu atât mai culpabil. Eu sunt insubstituibil în responsabilitatea mea pentru responsabilitatea celuilalt şi chiar pentru moartea lui, care mă remite pacienţei culpabilităţii. Dimensiunea etică a *Înaltului, Prea-Înaltului* care trimite la celălalt ca epifanie a divinului trebuie gândită în corelaţie cu *Illeitatea*.

Altesitatea, Magistralitatea sunt epifaniile predilecte prin care se exprimă natura relaţiei etice când celălalt este recunoscut şi salutat ca înălţime a nobleţii, *Alteţă,* sau ca *maestru* care mă instruieşte prin simpla rostire din sine a cuvântului străin, pe care eu niciodată nu l-aş putea rosti. Dacă celălalt este Alteţă, cuvântul lui mă protejează şi obligă în acelaşi timp, mă pune în relaţie cu o transcendenţă a *Înălţimii*, trimiţându-mă la pre-originarul responsabilităţii. Dacă celălalt este maestru, cuvântul lui mă instruieşte, îmi transmite ceva din interioritatea unei ipseităţi străine, mă face gazda acestei străinătăţi imposibil de domesticit.

Trauma celuilalt vrea să semnifice calitatea etică originară a relaţiei cu el, *non-indiferenţa* ca situaţie ineschivabilă. Corelativ, este aruncată în joc şi expresia „**obsesie pentru celălalt**", dar şi, mai sugestiv, ideea că eul este „**ostaticul celuilalt**", adică responsabil în mod absolut, până într-atât încât devine culpabil pentru moartea lui (am analizat-o pe larg în secţiunea *Figura ostaticului*). A fi traumatizat, adică a fi în situaţia de a nu mai putea alege să nu fii responsabil, întrucât responsabilitatea este pre-originară şi, în plus, a nu fi liber să renunţi la ea. Esenţială ideea, pentru a înţelege că în etica lévinasiană responsabilitatea nu se alege, nu se arbitrează, nu emerge pe fondul unor asumări de iniţiativă, ci este situaţia anterioară oricărei prestaţii specifice egoităţii, este un mai *adânc* decât prezenţa la sine a ipseităţii. „*Ostaticul*" eticii nu este eliberat niciodată, ceea ce, dincolo de figura metaforică, înseamnă că subiectul se defineşte în chip fundamental prin responsabilitate, este cumva co-substanţial cu ea.

Culpa uzurpării locului celuilalt e figura retorică prin care Lévinas punctează disimetria fundamentală a relaţiei etice. Eul, mereu în situaţie de inferioritate faţă de celălalt, este *somat* în fiecare moment să-şi legitimeze dreptul în fiinţă, propriul „*loc sub soare*", adică să-şi justifice propria economie egoitară în a cărei autocentrare există mereu riscul neutralizării, reducţiei sau anulării celuilalt. *Aici*-ul prin care subiectul îşi recomandă ipseitatea trebuie să devină locul celuilalt venit în calitate de oaspete. Interioritatea se justifică în primul rând etic, anume ca privilegiu al ospitalităţii – esenţa eticii lévinasiene. În ospitalitate eul depăşeşte statutul fenomenologic de constituant al unui *alter-ego* (falsă alteritate, după cum am dovedit în primul capitol al lucrării noastre). Prin ospitalitate, eul parcurge un proces de *chenoză*, se ex-centrează sau, dacă preferăm, suferă o *fisiune* în vederea posibilităţii de a se lăsa locuit de celălalt, adică afectat. A putea fi ospitalier nu este un travaliu licit, nu e o povară sau o obligaţie, ci, mult mai important, este o formă de *electiune*, un privilegiu, pentru că celălalt aduce cu sine transcendenţa, afectează cu infinitatea lui.

Sensibilitatea ca donaţie psihică enunţă esenţa structurii subiectului. Contrar unui raţionalism naiv ce exaltă *cogito*-ul sau contrar fenomenologiei care consideră intenţionalitatea drept

esența ultimă a subiectivității, Lévinas împinge acea esență mult mai adânc, la un nivel pre-intențional și pre-rațional, stratul sensibilității. Lévinas nu este nici iraționalist, nici mistic, nici psihanalist; el consideră că universală este tocmai acea calitate relațională prin care eul, fără încă a intenționa sau a gândi, este deja afectat de celălalt, idee consecventă cu postulatul pluralității primordiale a eurilor. A fi sensibil înseamnă a nu fi doar *la sine* sau *pentru sine*, a nu fi prizonierul ipseității, ci a fi pre-originar în relație, a fi deschis și *dăruit celuilalt*. Eurile nu sunt niște monade autarhice, care pot delibera gradele sau oportunitățile deschiderii reciproce; ele sunt, ca entități sensibile, niște vase comunicante, ceea ce nu le afectează separația, nu le dezminte transcendența. Dimpotrivă, cu cât sunt mai afectate unele de altele, cu atât devin mai evidente diferențele. Afectarea nu se petrece în intenție sau în cogito, ci în *psihism*, nivelul mai originar al subiectivității, înțeles ca sensibilitate deschisă alterității și deja marcată de urmele ei.

Proximitate, vecinătate, ospitalitate – relațiile prin care heterotopia capătă conversiune etică. Nu e vorba în principal de distanță sau apropiere spațială, pentru că altul nu este acel „*acolo*" husserlian, ci transcendență și infinitate. Proximitatea este un tip de *calitate* a relației, iar nu o distanță oarecare, pentru că, am văzut, spațiul etic suferă o curbare calitativă. Cu cât celălalt este recunoscut mai profund drept un altul, cu atât *illeitatea* lui e mai vădită și, prin urmare, el e mai apropiat. Vecinătatea este lipsa de abandon a alterității sau așa-zisa *non-indiferență*, interrelaționarea originară fără avantajul autoconstituirii transcendentale a eului. Eul se interconstituie cu ceilalți sau, mai degrabă, persistă într-o rețea de alterități ireductibile. Calitatea emfatică a vecinătății o constituie ospitalitatea, relație cu atât mai importantă, cu cât celălalt, diferitul, este pentru totdeauna *Străinul*, cel ce nu poate fi asimilat, nu poate fi redus, nu poate fi învățat. Mai trebuie reținut că eul ospitalier este totuși un eu *nomad*, adică ex-pus traumei celuilalt și prins în afecțiunile inescamotabile, un eu care a suferit fisiunea interiorității pentru a-l întâlni pe celălalt.

Fraternitatea nu este un slogan politic, nu are înțeles sociologic sau psihologic, ci constituie un *a priori* etic, baza pe care se edifică rețeaua relațională în care devine posibilă afectarea, urma, trauma, responsabilitatea, respectul, deferența, iubirea fără concupiscență etc. În fraternitate, Lévinas găsește adevărata natură comună, *universalul* speciei umane; monadele subiective nu mai sunt entități pure, numere sau figuri, ci în chip concret calificate etic prin fraternitate, ceea ce încă de la bun început face posibile sau obligă la acele raporturi care satisfac exigențele informale ale eticii. Nu numai violența, discriminarea, abuzul sunt desuadate prin recunoașterea fraternității, dar și ceea ce pare oarecum neutru și lipsit de consecințe, indiferența. Lévinas susține o etică a non-indiferenței, idee la care trimite și calitatea de ostatic în responsabilitate a eului.

À-Dieu – formula de salut, *adieu*, în care Lévinas speculează sensul transcendent al întâlnirii, adică *la* sau în Dumnezeu (À-Dieu), dar și sinteza pasivă a temporalității relației etice. În pacienta pură a afectării, din care emerge responsabilitatea și ospitalitatea, răgazul non-intențional al așteptării, face să survină insesizabilul divinului; timpul relației etice devine salut și *fapt de a-ți da întâlnire cu celălalt la Dumnezeu*, À-Dieu.

Mesianitatea eului este chiar emfaza etică a subiectivității, responsabilitate dincolo de orice preocupare pentru sine, responsabilitatea ca *fisiune* a interiorității, ca *ruptură a imanenței* sau ca și *chenoză*. Eul lévinasian este calificat mesianic, adică este menit să aducă salvarea celuilalt. Mai trebuie amintit că filosoful francez nu admite un mesianism în genul credinței creștine, o focalizare singulară și exclusivă a funcției mesianice într-unul și același personaj, care să fie delegatul lui Dumnezeu. Mesianitatea este o delegație etică universală, o funcție distribuită, dacă putem spune astfel, democratic, pentru toți subiecții. Uneori Lévinas se dovedește chiar alergic la ideea întrupării lui Dumnezeu într-un om, preferând să interpreteze actul întrupării ca și coborârea sarcinii etice în interioritatea fiecărui subiect.

Profeție, eschatologie – semnalează, cea dintâi, calitatea rostirii intersubiective, rostirea ca ex-punere de lume de după acea *curbă a diacroniei*. A vorbi celuilalt care este separat prin transcendență și infinitate, înseamnă a remite propriul cuvânt transcendenței, a-l delega cu o sarcină imposibilă, a-i da investitură profetică. Eschatologia este eveniment ce survine tocmai în această donație psihică interpersonală. Departe de a fi un eveniment supraistoric, o parusia în sens religios, caracterul eschatologic desemnează calitatea relației în lume a eurilor, descrie *câmpul etic*. O parte dintre analiștii lui Lévinas concluzionează că eschatologicul ar fi sensul eminent al sistemului etic conceput de acesta, ceea ce ne obligă să vedem în filosofia lui mai mult decât o teoretizare, mai mult decât un sistem explicativ. Etica este o nouă manieră de raportare la celălalt, o angajare practică în sensul gestiunii relaționale, atâta vreme cât admitem că subiectul este o ființă fundamental relațională. Eschatologicul ar fi o instaurare de lume, proiect mai sublim, mai curajos decât pacea eternă kantiană. Aici nu e vorba doar de pace, cât de dăruire, responsabilitate, de iubire fără erotism, adică de un bine dincolo de ființă. Cu asta putem califica sistemul lévinasian, așa cum o face bunăoară Jacques Derrida, ca o *etică dincolo de etică*.

O dată asimilată terminologia esențială, o dată preluate sensurile. tipurile de demers, modurile operării speculative, filosofia lui Lévinas ne poate deveni familiară, ne poate vorbi într-o limbă pe care s-o înțelegem, ne poate dezvălui mesajul ei. Cât privește stilul scriiturii, Lévinas nu este nici neapărat sistematic, nici. cu atât mai puțin, didactic. Operele lui majore, *AE* și *TI*, deși sunt structurate tematic foarte precis, au caracterul unor opere simfonice în care aceleași motive, semnificații, sensuri se reiau, revin în altă gamă, sunt regândite din alte perspective și cu alte instrumente. Unii comentatori sugerează să considerăm filosofia lui Lévinas ca *operă*, în sensul propriu-zis muzical al termenului, mai degrabă decât tratat. Desele reveniri, reluări, repetiții nu produc totuși simple tautologii. nu sufocă curiozitatea, nu agasează, pentru că stilul filosofului evreu-lituanian-francez este unul dintre cele mai speculative, în sens bun, cele mai rafinat-nuanțatoare, mai iscoditoare de ocurențe și sensuri noi, acolo unde părea că totul s-a spus deja. Categoriile majore rămân aceleași, cele pe care ne-am sprijinit inițiativa atunci când am ales drept tematică pentru lucrarea noastră **alteritatea** și **relația**. Dacă vrem, opera lui Lévinas este un mare edificiu simfonic în care se celebrează alteritatea sau un grandios edificiu teoretic de heterologie, replică la egologiile fenomenologice sau idealist transcendentale. Corelativ alterității. sunt gândite, obligatoriu, *exterioritatea* (registrul topologic), *separația* (registrul individuației). *infinitatea* (registrul transcendenței). Corelativ relației își află locul în discurs *responsabilitatea, afectarea, urma, sensibilitatea, erosul*, problema timpului, *dia-cronia*, problema morții și salvării. Nimic din ceea ce este semnificativ la nivelul relației cu alteritatea nu rămâne exclus din rețeaua filosofiei lévinasiene, probabil cel mai interesant și, cu siguranță, cel mai novator sistem etic al secolului XX. Iată pe scurt cadrul în care se legitimează demersul nostru.

Maniera de lucru pe care am decis s-o punem în aplicație se centrează pe analiză și reconstrucție. Analiză, întrucât cărțile lui Lévinas se prezintă pe alocuri ca veritabile rețele de labirinturi unde riști să nu mai găsești drumul de întoarcere, dar nici lumina călăuzitoare în interiorul rețelei. Astfel că, mai întâi trebuie învățat bine limbajul, trebuie cercetate traseele majore ale intențiilor discursive, apoi parcurs cu pași mici drumul de la o temă la alta. Lévinas nu se explică întru totul niciodată. Labirintul lui nu poate fi nici demolat și nici învățat pe dinafară. Trebuie învățat pe dinăuntru. Adică reconstruit. Asta am încercat să facem, un edificiu după rețetă lévinasiană, care să-i conserve arhitectura, liniile de forță, sensurile majore și teleologia etică. Nu ne-am aservit însă unor manii sau naivități, pe care le-am depistat și amendat la locul potrivit în text, deloc puține. În unele puncte ale operei lui am găsit oportun să introducem mici desfășurări tematice personale, mici clarificări terminologice sau chiar, dacă s-ar putea ierta asta, unele corecții – a se vede în special gândirea relației morții cu timpul și relația eticului cu ideologicul.

Inevitabil, unele nuanțe sau motive se reiau de la un capitol la altul tocmai pentru că în jurul alterității și relației, care ne interesează în mod expres, gravitează nebuloasa tuturor celorlalți termeni, concepte, teme. Dar asta nu conduce la repetiții facile, cât mai curând la nuanțări și insularizări de sens care întregesc complexul continental explicativ. Mai trebuie amintit că anumite pasaje ale demersului sunt edificate pe o asumare personală, adică tema este regândită din perspectiva *persoanei întâi*, tocmai pentru a se putea urmări desfășurarea genetică a temei, sensurilor, consecințelor ca într-un laborator eidetic în care singura autoritate o are eul gânditor circumstanțiat. Însă conținutul neutru, teoretic al demersului este apoi degajat și amplasat în generalitatea ideilor și enunțurilor, căpătând astfel un caracter doxic, reconstituire ideatică fidelă a filosofiei lévinasiene.

Mai trebuie prevenit, etica lévinasiană nu se confundă cu morala, nu se înscrie în continuitatea marilor doctrine morale, pentru că: *i*) nu are caracter normativ; *ii*) nu are cadre instituționale care s-o cultive; *iii*) nu face apel la justiție, lege, sau bun-simț. Este o etică fundamentată metafizic, pe sensibilitatea subiectului, pe afectare, pe responsabilitatea pre-originară și caracterul *a priori* al fraternității umane. Nu este o morală care să se predea sub autorizarea unor valori generale, ci o dezvăluire a caracterului profund al subiectivității care înclină irepresibil spre relația etică. Cât privește caracterul universal al acestei etici, se poate reaminti că sensibilitatea, ex-punerea la celălalt, heteroafecțiunea, urma transcendenței, fraternitatea principială, relația cosubstanțială naturii subiective justifică suficient un sistem valid independent de contingențele istorice, indiferent de tradiția religioasă, de structura socială sau politică în care subiecții coființează.

Sursa primă a demersului nostru o constituie textele originale ale lui Emmanuel Lévinas, cu excepția studiilor talmudice pe care nu le-am neglijat, dar a căror relevanță nu converge temei limitate pe care ne-am ales-o, fapt pentru care nu le-am supus analizei. Am fost interesați exclusiv de caracterul filosofic al operei acestuia. *Sursa secundă* o constituie studiile, foarte multe și variate calitativ, apărute de prin anii '60 încoace, de când Lévinas a intrat în atenția cercetătorilor, mai precis, o dată cu studiul lui Jacques Derrida, *Violență și metafizică*, la care facem dese trimiteri, destul de multe ofensive, justificate în context. În ultimii 20 de ani se scriu cărți foarte serioase, se fac teze de doctorat, în Europa, SUA, Australia, Japonia, America Latină. Printre marii filosofi contemporani, scriu cărți sau studii despre Lévinas aceiași Derrida, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, Fr. Lyotard, Michel Haar, Michel Henry, Maurice Blanchot, Simonne Plourde, Silvano Petrosino, Augusto Ponzio, Jacques Rolland, Stéphane Mosès, Catherine Chalier, Marc Faessler, Guy Petitdemange, Arno Münster, François Laruelle, Francis Guibal, Michel Dupuis, Jean-François Lavigne, Jean-François Mattéi, Alain Renaut, Alain Finkielkraut, Jocelyn Benoist, Rudolf Bernet, Bernhard Gasper, Jean-Louis Chrétien, Marie-Anne Lescourret, Benny Levy, Salomon Malka, nume cărora le sunt îndatorat și care fac obiectul deselor trimiteri textuale în lucrarea de față. Alături de aceștia, ca o *terță sursă* la al cărei sprijin am recurs, se pot aminti studiile lui Lévinas publicate în reviste de specialitate de-a lungul anilor, unele antologate în volum, altele nu, și, în plus, abundentele rezumate, nenumărabile, care pot fi accesate prin internet, unele studii de revistă, altele cronici la cărți, altele abrevieri ale unor colocvii sau conferințe internaționale dedicate lui Lévinas. Numărul lor e prea mare pentru a mai fi citate, mai cu seamă că în fiecare zi ele se înmulțesc. În general, bibliografia majoră în jurul lui Lévinas este scrisă de autorii europeni, foarte mulți francezi, italieni și germani. Anglo-saxonii înclină endemic către deturnări sociologice, politologice, preocupați cum sunt de idei ca egalitate, responsabilitate, vecinătate, con-locuire, toleranță, minoritate, fapt pentru care profunzimea metafizică a învățăturii lévinasiene pare a le scăpa. Faptul de a face din Lévinas un propagandist al drepturilor omului, pacifismului, al dreptului minorităților etc. nu e un contrasens major la etica sa, dar constituie totuși o miniaturizare intolerabilă a filosofiei lui. De aceea am ales ca, pe parcursul demersului nostru,

să reconstituim acele elemente care legitimează pretenţia autorului nostru de sistem metafizic sau numirea eticii ca o *filosofie primă.*

Călăuza noastră constantă de-a lungul anilor de cercetări lévinasiene, căreia i se datorează şi alegerea temei şi finalizarea studiului, este profesorul Aurel Codoban, fără al cărui sprijin intelectual şi spiritual, fără a cărui solidaritate constantă nu am fi trecut pragurile care ne-au adus în acest punct. Datorez de asemenea recunoştinţă ocaziilor dialogale, spontane sau programate în care i-am avut parteneri de dispută în jurul lui Lévinas pe profesorii Vasile Frăteanu, Sandu Frunză, Mihaela Frunză, Claude Kamoouh. Dacă am uitat pe cineva să mi se ierte ingratitudinea şi să fie siguri că vina mă face cu atât mai îndatorat. Toate dumiririle şi nedumiririle răsărite din acele dispute s-au sedimentat cu grijă între paginile studiului de faţă.

Abrevieri convenționale:

DE – *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982
TA – *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979; Paris, P.U.F, 1982
DEE – *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1977
TI – *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinuj Nijhoff, 1961
AE – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974
DVI – *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982
MT – *La Mort et le Temps*, Paris, L'Herne, 1991
EN – *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991 (ÎN, pentru trad. rom.)

CAPITOLUL I

ESTE CELĂLALT PROBLEMATIC?

Interogația cu care debutează acest capitol nu se recunoaşte de la început ca fiind de natură etică; deşi mai târziu consecințele vor apărea cu evidență, reclamându-se fără falsitate retorică drept ontologie. De la bun început trebuie să aderăm tematic la dubla ipostaziere a celuilalt ca partener relațional, o dată ca instanță personală ce conține în datele ei majore condițiile pentru o epifanie a ființei şi, apoi, instanța personală recunoscută sub statutul unui eu împreună cu care devine realizabilă formula etică. Va rămâne mereu clar distinctă *ființa* persoanei celuilalt de *eul* persoanei lui. Şi asta, nu pentru a concede unei ambiții strict metodice, cât pentru a limpezi terenul pentru analiza filosofică a alterității. Filosofia n-ar mai avea nimic de spus dacă alteritatea ar fi rezumabilă la cea de-a doua ipostază cu care sociologia, psihologia, etica sau jurisprudența sunt mai legitimate să opereze. Nici una dintre aceste onorabile ştiințe nu vizează, totuşi, esența ființială a persoanei celuilalt, cât, mai curând, modurile şi circumstanțele în care se poate manifesta de-a lungul unor registre strict delimitate.

În genere este problematic ceea ce e reductibil, în esența lui noetică, la sfera conştiinței teoretice, o dată cu aceasta pierzându-şi neutralitatea ontologică, putința ființării în sine, spre a se reconfigura drept noemă. O dată devenit problemă, ceva nu mai este strictul obiect ființând, el devine, ca să spunem astfel, un obiect-problemă. Nici alteritatea nu poate face aici excepție. Persoana celuilalt devine un altul în apercepție sau tematizare, el nefiind aşa ceva în chip originar, adică în lumea propriului sine. Chiar am putea instiga la ideea că el este manipulat intențional să se configureze ca un altul. Condițiile care fac acest eveniment inevitabil sunt, mai întâi, autoreferențialitatea strictă a conştiinței eului şi, mai apoi, intranzitivitatea radicală a alterității. Se poate numi eu numai ceea ce nu capătă autonomie față de sfera sinelui şi, complementar, sunt ireductibile la sine toate acele ipostaze personale cărora eu nu le gestionez imanent criteriile de ființare. Un *alter* ego nu poate rămâne în radicalitatea distincției *lui* şi totodată să-mi fie pe deplin revelat mie ca un *al meu*. De la acest gând pornind pare întemeiat să recunoaştem ca apodictică teza transcendenței alterității. Numai că nu acest transcendent intră în aria problematizării. Este ingrată pretenția că celălalt îşi păstrează neutralitatea o dată intrat în relație cu mine. Dar asta nu trebuie să ne descalifice demersurile şi nici să suscite îngrijorare.

Abia în relație, celălalt devine un altul şi tocmai gestiunea relației vădeşte abilitățile de integrare reciprocă într-un domeniu al co-prezenței obligatorii, unde modurile teoretice

şi cele mai strict etice pot fi configurate. Celălalt nu este un altul absolut căci eu îl realizez ca atare. Un altul absolut ar fi indicibil şi cu asta ar fi clasată orice ambiţie teoretică. Suntem pe punctul de a justifica disimetria vizibilă în relaţia eu – altul, decelând în aparenţa fenomenologică a lui (celălalt) ceea ce este eul autoreferenţial, în perspectiva căruia eu (persoana întâi) nu pot fi central şi, de altă parte, alteritatea relaţională pe care eu ca şi martor al lui o realizez intenţional. Eul lui este în propria esenţă ireductibil – cum adesea va sublinia şi va întări E. Lévinas –, trebuie recunoscut şi întâmpinat în absolutul diferenţei lui. Numai că, iarăşi, eul, sinele nu poate înţelege absolut diferitul, deşi poate întreţine o foarte vagă şi incomprehensivă relaţie cu el. Absolut diferitul celuilalt este eul lui, *în-sine*-le fiinţării lui, iar nu alteritatea relaţională pe care eu o realizez. Ceea ce mă poate angaja în vreun tip de raport este aprehensibilitatea lui, obţinută prin transfer analogic al propriei comprehensiuni, ceea ce este numai un alt termen pentru reductibilitate. Nu vrem'să spunem că un alt eu ar putea constitui capcana sub care eu să mă gândesc circular pe mine însumi sub protecţia falsă a diferenţei. Însă orice *alt* eu este tocmai acest alt *eu* pentru că în mine a fost deja realizat apriorismul condiţiei egoităţii – o infinită autoreferenţialitate şi, paralel, o intenţionalitate implicită. Fără această din urmă condiţie, conştiinţa nu ar fi în măsură să revendice intenţional vreun oarecare mod al alterităţii, vizat fiind cel personal. Altul, care pentru sine este eul autocentrat şi implicit, intenţional, nu constituie obiectul posibilelor mele tematizări, întrucât diferenţa lui este obiectivitate neutră neangajată în relaţie cu vreun oarecare altul, este solitudine personală. Între eul meu şi acest alt eu, dacă le-am considera monade, nu se constituie explicit, intenţional nici un fel de relaţie; ele au, pentru a relua o imagine consacrată, toate ferestrele închise. Ceea ce însă e incontestabil comun, fără nevoia unei investiţii subiective, e domenialul, spaţiul co-prezenţei, terţul impersonal, medialitatea, care precedă atât instalarea persoanei în propria circularitate subiectivă, cât şi modalităţile intersubiectivităţii. Vom încerca, în vederea desfăşurării cât mai largi a temei noastre, să reconstituim teoria transcendentală a experienţei alterităţii, aşa cum apare ea formulată în a V-a meditaţie carteziană a lui Husserl, importantă pentru a înţelege mai apoi replica eticii lévinasiene vizavi de realitatea *„celuilalt"*. În esenţă, este vorba despre caracterul de realitate a aceluia şi, imediat legat de asta, tipul de relaţie posibilă.

Teoria transcendentală a experienței alterității

Este într-adevăr un altul, alteritate necondiționată – cu totul altul –, celălalt care apare în experiența transcendentală? Deși Lévinas ar spune că nu, ne limităm la a lăsa problema deschisă, până când vom parcurge procesul constituirii celuilalt, urmând apoi să decidem dacă este posibilă o relație etică cu altul, care să nu fie experiență fenomenologică a constituirii lui, prin procedeul aprezentării analogice. Dacă orice relație cu *străinul* presupune în prealabil preluarea lui în sfera primordială a *aceluiași,* unde devine ciclu fenomenal confirmat de experiențele concordante, atunci ambiția lui Lévinas ar fi gratuită. Tocmai de aici se iscă marea lui miză, a dovedi că celălalt nu devine fenomen, că sensibilitatea afectării și responsabilitatea pre-originară îi respectă exterioritatea radicală, lăsându-l să fie *„cu totul altul"*. Dar să urmăm pas cu pas minuțioasele expuneri husserliene, care par a spune tot ceea ce e posibil de spus despre configurarea alterității. Analiza va încerca să evalueze statutul ontic al alterității dincolo de procesul de reprezentare, să traseze reperele pentru o cale *„de a ajunge de la imanența ego-ului la transcendența celuilalt"*[1], drum indicat de un realism transcendental ce admite un în sine al lumii, care tocmai se constituie prin experiență în imanența ego-ului, un posibil strat de neutralitate ontologică. Ca idee clară, *alter-ego*-ul se constituie, este produsul experienței, modul realității lui derivă din câmpul transcendental al experimentatorului, eul, și nu este, cum ar vrea Lévinas, un altul absolut. Manifestarea în câmpul transcendental al persoanei întâi a alterității corespunde unor intenționalități, unor sinteze și motivații, urmează regulile instituirii de sens. Dincolo de asta rămâne totuși un rest de exterioritate a cărei survenire în câmpul percepției constituie confirmarea ori contribuie la modificarea aprezentărilor fenomenologice.

Celălalt-ul experienței este „dat" în mod ontic-noematic, corelativ structurii și funcționării cogito-ului, ca „obiecte" ale lumii – sens pentru mine –, ca structură psiho-fizică și, de asemenea, ca alt subiect – baza teoriei intersubiectivității – ce experimentează lumea asemeni mie și în ea, pe mine, după cum va rezulta mai încolo. Baza experienței lumii și a celorlalți este, pentru orice subiect, propria interioritate *„redusă în mod transcendental"*[2], dar în contextul intersubiectivității, ca *„lume ce există pentru fiecare și ale cărei subiecte sunt accesibile oricui."* Lumea existentă pentru fiecare devine fenomen specific, singular, pentru subiect, în așa fel încât unitatea ei transcende atât sfera experienței particulare, cât și a celei intersubiective. Alteritatea, fenomenul celuilalt, apare printr-o suită de pași parcurși de conștiința intențională, implicită ori explicită, ca și conținutul unor forme vizante prealabile. Vom încerca delimitarea acelor pași și a acelor intenționalități.

a) O epoché tematică; diferența dintre atitudinea naturală și cea transcendentală; alteritatea rea.

---

[1] Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, București, 1994, trad. Aurelian Crăiuțu, p. 124.
[2] *Ibidem*, p. 126.

Pentru a face posibilă experienţa celuilalt, eul trebuie să delimiteze mai întâi, în interiorul sferei de sens transcendentale, un *„tip specific de epoché"*, să renunţe metodic la acele intenţionalităţi care fac trimitere la un subiect străin (*Fremdsubjekte*), la operaţiunile şi actele lor constitutive, pentru a se particulariza strict sfera şi specificul, cadrul global al ceea ce e propriu strict eului, inseparabil de unităţile sintetice de constituire. Relaţia *eului* cu *străinul* comportă două situaţii generale, foarte clar delimitate. Este vorba de, mai întâi, o *„atitudine naturală"*, naivă, în care eul se situează diferit şi opozitiv în relaţie cu ceilalţi, obiecte naturale prezente pentru sine-le lor, de care se poate face abstracţie fără ca asta să le afecteze obiectivitatea sub care ele pot fi experimentate de un alt subiect potenţial sau de toţi ceilalţi. Eul atitudinii naturale este unul empiric, trăitor într-o lume al cărei grad de obiectivitate este realizat în simpla coincidare cu exteţioritatea sau, dacă preferăm, cu extrateritorialiatea. Acestui eu empiric îi va fi opus, ca mod de manifestare, ca tip de constituire şi de experienţă, eul transcendental, al discursului husserlian. Astfel, în al doilea rând, în *„atitudinea transcendentală"*, eul nu este constituit ca un element corelativ obiectivităţii lumii, neutral admise în atitudinea naturală, ci, printr-un proces invers, el este factorul prim şi constituant. Obiectele creditate naiv în atitudinea naturală devin aici fenomene, adică sensuri presupuse care pot fi confirmate sau modificate, corelativ sistemelor de constituire prin experienţă. Eul transcendental, pură ipseitate, singura formă, metodică, de realitate, definit ca unitate sintetică a propriilor intenţii şi procese constitutive, cuprinde în sine şi acele moduri intenţionale care vizează străinătatea, alteritatea celuilalt subiect, care încă rămâne, totuşi, inaparent. Importanţa acestor moduri intenţionale ce trimit către altul constă în faptul că ele revelă prima formă de transcendenţă – *altul-în-acelaşi* –, provoacă prima fisură în economia ipseităţii făcând să se întrevadă, prin fanta astfel creată, fantoma – proto-fenomenul[3] – unui alt eu, inexistent încă în sine, dar oglindit în proto-eul[4] monadic al persoanei întâi. Transcendenţa alterităţii nu este, pentru moment, decât o modificare formală la nivelul fondului primar de intenţionalitate, care afectează imediat seturile constitutive ale experienţei lumii. Din punct de vedere ontic şi eidetic, celălalt este redus la identitatea cu sine a sferei proto-eului. Totuşi, o anume diferenţă, primară, apare în economia eului, căci prin sensul lui constituit, celălalt nu rămâne doar imagine ori sens, ci se particularizează ca *analogon* al proto-eului, deci ca autonomie, încă doar corelativă, a unui conţinut de alteritate. Problema ce se iveşte acum, pe care Husserl o formulează

[3] „Se constituie astfel un ego nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de ego care se oglindeşte în eul meu propriu, în «monada» mea. Ego-ul secund însă nu este pur şi simplu prezent şi nici nu este dat cu adevărat el însuşi în persoană, ci este constituit ca alter-ego; în acest caz, ego-ul desemnat de această expresie, alter-ego, ca moment, sunt eu însumi în specificitatea mea.", cf. *ibidem*, p. 128. Această idee a constituirii celuilalt pe fondul protorealităţii eului, ca fenomen al acestuia la care, cel puţin pentru o vreme, revine, şi din a cărui substanţă se nutreşte, va fi reperul constant al criticilor lévinasiene, vizând degajarea celuilalt de autoritatea, intenţia şi avantajele eului transcendental. Lévinas operează de la început cu un sens etic al subiectului, văzut ca pluralitate monadică în felul naivităţii atitudinii naturale, ignorând semnificaţia procesului de constituire interioară, valabil doar pentru experienţa privată a fiecărui eu, a celuilalt.

[4] Să convenim a numi astfel eul persoanei întâi – ego-ul transcendental, primul constituit şi mereu central, cel despre care va fi vorba mereu de-a lungul explicaţiilor husserliene, chiar dacă el nu îl numeşte ca atare.

foarte precis, e următoarea: ține de capacitatea eului faptul de a constitui, în experiența alterității, sensul analogic al celuilalt drept conținut constituit separat de sfera eului constituant? Altfel spus, *„celălalt"*-ul constituit are un *al* său propriu, altul decât ipseitatea proto-eului? Răspunsul se va configura de-a lungul expunerii prin detalierea metodei aprezentării analogice.

În experiența alterității, prin *epoché* se urmărește mai întâi, delimitarea în sfera transcendentală, a imanenței eului, a gradului de coincidență zero, a nuclearității inalterabile, făcând abstracție de orice impresie sau reziduu al vreunei producții intenționale spontane care ar putea trimite „în afară"; este vorba de un gest de separare ce rezervă alterității o fenomenalitate provizoriu negativă. Altul este *străinătatea* ca ceea ce nu aparține imanenței radicale a eului și obiect integrat sferei negative a fenomenalității lumii – menținută experimental de sintezele concordante –, pe fondul suspendării atitudinii realist naive care acordă lucrurilor și ființelor autonomie ontică și egoitate. Tot străinătății abstrase îi aparțin și fenomenele culturale, spirituale, ce ar justifica trimiterea la egoități opuse, dar și fenomenul-limită al existenței pure ca accesibilitate experimentală pentru un subiect în genere posibil. Consecutiv performanțelor acestei *epoché*, se revelă stratul originar, cu funcție întemeietoare, al fenomenului lume – protofenomenul să-i zicem – care condiționează experiența oricărui alt fenomen – deja specie, unde își află locul și străinătatea alături de altele, care nu pot căpăta un sens corelativ *„fără a experimenta cu adevărat acel strat"*[5]. Structura realității obținute prin reducere lasă să se vadă : 1) *fenomenul lumii obiective* – din care nu fac parte încă elementele dobândite în experiența intersubiectivă (cele ce ar ține de istorie și de cultură); 2) *natura simplă*, exterioară, obiect de studiu al științelor; 3) *natura proprie subiectului*, ipseitatea, sfera primordială.

Stratul lumii, obținut prin abstracție, ca lume ce există pentru un singur eu, se deschide către un nivel nou al experienței prin identificarea corporalității proprii și apoi a legăturilor psiho-fizice pe care acesta le întreține cu eul. Deosebit de toate corpurile pe care eul le-ar putea întâlni, acesta se particularizează prin aceea că este un trup, adică *„unicul obiect aflat în interiorul stratului de lume pe care l-am obținut prin abstracție și căruia, conform experienței, îi atribui câmpuri senzoriale (Empfindungsfelder)"*[6], singurul asupra căruia eul își poate manifesta imanența. După cum vom vedea, acest unic trup va fi baza aprezentării analogice a corpului celuilalt și, prin comunitatea monadelor, a experienței lumii obiective. Centru senzorial, trupul prim se poate experimenta pe sine – a se vedea, a se atinge, a se lovi, a se auzi etc. – sau ceva exterior, în cadrul naturii ce îmbracă în felul unui halou senzitiv acel trup central. Evidența propriului trup, la care se adaugă stabilirea corelațiilor psiho-fizice și imanența egoului permit conturarea fenomenului om – eu însumi ca lume redusă[7] și nucleu greu al unității coerente intuitive;

---

[5] Husserl, *ibidem*, p. 130.
[6] *Ibidem*, p. 131.
[7] *Ibidem*, p. 132.

în plus, prin corelațiile psiho-fizice, eul propriu se arată ca agent activ al unei corporalități care-l deschide senzorial spre o anume exterioritate cu care interacționează chinestezic.

În unitatea transcendentală a lumii eului se disting drept diferențe și alterități – *alterități rele* să le spunem, pentru că sensul lor nu este radical, ci doar relativ unele la altele și la ipseitatea strictă – obiectele, lucrurile și complexul psiho-fizic, ca exterioare unele altora. Pentru a justifica în plus denumirea alterității rele putem reține și faptul că ea nu coincide cu sensul străinătății, eliminate provizoriu, însă nici nu împiedică constituirea, în intenția orientată, pentru proto-eu a experienței transcendentale a alterității[8] straturilor de sens. Acestea sunt exterioități paradoxale, obiecte ale unei lumi constituite în imanența eului prin stiluri și strategii intenționale diverse, lume inseparabilă de sfera eului. Acesta este contextul decisiv în care transcendența formală și exterioritatea prind sens în imanența ipseității, proces semnificativ în vederea degajării analogice a veritabilei (?) alterități ca bază pentru intersubiectivitate. Explicitarea de sine a eului prilejuiește revelarea momentelor și felurilor în care sensul exterioității se constituie prin diferențiere modală intențională de sensul lumii proprii, totuși ca accident al acesteia, care este primară. Sfera alterității nu este încă autonomă ontic și eidetic, nu este, cum ar vrea Lévinas, transcendentă, ci cuprinsă[9] în sfera de imanență a proto-eului. Ea permite însă evidențierea experimentală a unei diviziuni în interioritate, a unei fisuri ce împinge pas cu pas către alter-ego și, prin el, către sensul obiectivității.

b) Stratificarea alterității în sfera transcendentală; schismă în economia intenționalității.

Sensul străinătății, al unei alterități veritabile, nu poate ajunge la conștiință decât o dată cu lămurirea completă a ceea ce este propriu și specific eului – și aici e vorba în special de structuri de constituire și tipuri intenționale care-l scot din sfera coincidenței cu sine, din suficiența lui transcendentală. Procesul venirii celuilalt către eu se poate înțelege pornind de la analogia cu experiența directă a obiectualității. Husserl vizează să elucideze corelația etapelor cu modurile constituirii pornind de la deja constituita sferă primară, căreia îi este integrat trupul cu întregul său potențial senzorial. Deloc întâmplător, se ia drept legătură experimentală cu străinătatea lucrului simțul vederii. Astfel, dacă un lucru oarecare intră în raza de percepție a eului, ținându-se departe de acesta ca un lucru pentru sine, și dacă intenția perceptivă se orientează către el, în momentul întâlnirii, lucrul este preluat într-o percepție, este aperceput și integrat – ca lucru pentru mine – spațiului de experiență general, dar nu ca *acel* lucru anume, fără cristalizare individuală, ci doar ca

---

[8] „Eliminarea a ceea ce îmi este străin nu afectează întreaga viață psihică a acestui eu psiho-fizic al meu, viața mea rămâne o experiență a lumii; prin urmare, ea nu afectează experiența mea reală și potențială a alterității. Întreaga constituire a lumii existente pentru mine, precum și divizarea ei în continuare în sistemele constitutive ce formează sfera mea proprie și alteritatea sunt inerente, așadar, ființei mele psihice.", *ibidem*, p. 133.

[9] „...ego-ului îi este proprie în mod nemijlocit divizarea întregului său câmp de experiență transcendental în *sfera proprie* împreună cu stratul coerent al experienței sale a lumii, redusă la sfera sa proprie (din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin) și în *sfera alterității*. Referitor la aceasta însă, orice conștiință a alterității și oricare dintre modurile sale de apariție aparțin totuși primei sfere (...) În interiorul și prin intermediul acestei sfere «proprii», ego-ul însă constituie lumea «obiectivă», ca univers al unei ființe străine lui și, în primul rând, îl constituie pe celălalt ca alter-ego.", *ibidem*, p. 135.

„obiect nedeterminat al intuiției empirice"; acel lucru este mai întâi, spre a zice astfel, un câmp de potențialitate. La acest stadiu al experienței el încă nici nu e propriu-zis ceva, nu are quiditate. Dobândirea ei se va realiza procesual, printr-o elaborare a experienței, presupunând obligatoriu sintezele actelor memorate ale apercepțiilor. De-a lungul întregii experiențe, eul trebuie să alimenteze realitatea lucrului prin sinteze continue de identificare, în temporalitatea percepțiilor active, ce suportă ajustări sau chiar modificări esențiale în funcție de evoluția sintetică a secvențelor intuițiilor empirice. Identitatea lucrului, vagă, prezumată în orizontul de sens transcendental se cristalizează în dublul registru al *în-sine*-lui și *pentru-sine*-lui nu printr-o îndepărtare de sfera intențională, ci tocmai prin explicitarea apercepției specifice anterior produse. Proprietățile lucrului, accesorii de identificare și distincție în același timp, nu sunt nici ele calități naturale în sensul strict, naiv, ci sinteze diferite ale intenționalităților aperceptive.

Grija eului pentru propriul orizont transcendental, pentru structura și maniera lui de constituire condiționează capacitatea înțelegerii contextului, dar și a mecanismelor prin care, dintr-o dată, răsare un element de alteritate. Obținerea evidenței de sine transcendentale, temeiul absolut ferm al oricărei filosofii și în general al oricărei științe, aflăm de la Husserl la finalul *Meditațiilor*, e precedată de intuiția vagă a existenței proprii într-un orizont originar de subzistențe, deschis și infinit – intuiție pre-filosofică, specifică naturii generale a subiectului uman. Identificarea de sine, ca percepție interioară, trebuie să urmeze traseul reducției transcendentale, în afara căreia este imposibilă constituirea unui *ego* – punctul fix al oricărei experiențe ulterioare (spre exemplu apercepția lucrului exterior sau aprezentarea alterității eului), reperul teoretic al apodicticității, condiție ontologică a identității ca sinteză continuă a autoexplicitării. Conștiența de sine a eului survine abia începând cu faza percepției, a cărei esență poate de acum să fie distinsă de simpla intuiție. Sensul propriei egoități, din care se ramifică apoi sensul celuilalt și al lumii obiective, emerg în travaliul autoexplicitării transcendentale, principial infinite calitativ și formal – de unde variabilitatea tablourilor potențiale ale comunităților monadice, în care gradul de realitate e dat de apriorismele intenționale ca și de structurile de constituire preexistente. Dar autoexplicitarea nu se poate petrece fără a declanșa intuiția corelațiilor stricte ale fluxului trăirilor interioare și temporalității imanente – infinitul prezenței[10] originare ca loc ce permite experiența trecutului, memoria și sintezele retrospective sau alternanța schemelor de autoidentificare, transcendente corelativității stricte a evenimentului cu percepția nemijlocită temporal. Teza apodicticității eului va deveni astfel, în experiența explicitării infinite, condiție a realizării apodicticității structurilor de constituire și a formelor înseși, stilurilor experienței – în cadrul căreia apariția celuilalt este esențială. Universalitatea vieții interioare a conștiinței și mai apoi a sensului lumii nu

[10] „Atunci când explicitez orizontul meu de experiență, unul dintre primele lucruri peste care dau la început este temporalitatea mea imanentă și, o dată cu ea, ființa mea proprie, în forma unei infinități deschise a fluxului trăirilor conștiinței și a tuturor proprietăților mele incluse în acesta într-un anumit fel, dintre care face parte și actul explicitării mele. Desfășurându-se în prezentul viu, ea nu poate descoperi într-o percepție veritabilă decât ceea ce se petrece cu adevărat în prezent. Prin intermediul reamintirilor, ea îmi dezvăluie propriul meu trecut în modul cel mai originar cu putință.", cf. *ibidem*, p. 137.

pot fi înțelese decât în temeiul acelei apodicticități primare a evidenței eului, *„orice explicitare a datelor egologice singulare participă atunci la acest a priori universal apodictic în generalitatea lui nedeterminată, dar determinabilă."*[11]

Autoexplicitarea relevă anume stratificări ontico-noetice în sfera transcendenței eului, a căror diferențiere și calificare teleologică ne permit să vorbim de configurarea unor germeni de transcendență – alteritate în același, transcendență în imanență[12]. În sens larg, eul nu este numai centrul apodictic constitutiv, ci și pluralitatea sistemelor constitutive[13] ca și a corelatelor obiectelor constituite, dar în mod fundamental este unitatea acestor diferențe și pluralități interne. În autoexplicitare survine, ca etapă particularizată intențional, experiența alterității, care la rândul ei comportă nivele și modalități în temeiul cărora vorbim de tipuri sau genuri de experimentare a celuilalt. Un exemplu al survenirii alterității este simpla posibilitate a eului de a fi conștient de altul decât sine, ce rupe circularitatea coincidenței cu sine în conștiință. Cu această ocazie eul găsește în sine existența *a priori* a unor tipuri intenționale al căror sens este tocmai transcenderea sferei de imanență, prin fixarea lor asupra unor obiecte ce nu se rezumă la a fi sinteza momentelor constitutive. Experiența alterității începe astfel ca *schismă în economia intenționalității* care revelă existența unei lumi obiective originare în cadrul transcendental, potențial infinit, care susține însăși condiția de experiență – alteritatea survenind ca atare prin intenția conferirii[14] de sens, captivă deci sferei aceluiași, cum pe bună dreptate observă Lévinas.

c) Genetica transcendentală a alterității; heterofenomenalitatea altului.

Foarte laborioasa analiză husserliană a modalităților constituirii transcendentale ne legitimează observația că avem de-a face aici cu un decupaj de sens inedit în domeniul primordial al eului, prin care „alteritate" este numit ceea ce poate fi adus în interior din lumea exterioară, funcționând metodic ca pretext pentru apercepții, vizavi de care obiectele acestora rămân *în sine* non-realități, adică inexperimentabile în propria lor sferă. Transferabilitatea acestora în sfera eului și astfel dobândirea de sens este, potrivit meditației husserliene, singurul mod în care ele ar putea fi experimentate. Eul celălalt nu va face excepție, întrucât metoda constituirii transcendentale se vrea, fidelă proiectului cartezian, o știință universală și riguroasă, eliberată de pre-judecăți sau false viziuni. Prin urmare, vom asista la o elaborare genetică a sensului alterității (care nu se confundă nici o clipă cu ceea ce va fi *altul* lévinasian).

Caracterul obiectivității celuilalt nu poate fi realizat decât în coalescență cu obiectivitatea sferei lumii centrată pe primordialitatea apodictică a eului. Schița constituirii obiectivității evoluează din treaptă în treaptă, locul prim deținându-l constituirea alterității,

---

[11] *Ibidem*, p. 138.

[12] „În interiorul acestei «sfere originale» (a explicitării de sine originale), descoperim și o «lume transcendentă» care ia naștere prin reducția fenomenului intențional «lumea obiectivă» la sfera propriului.", *ibidem*, p. 140.

[13] „...percepția constituantă, ca și obiectul perceput, aparțin sferei mele concrete (...) acestei sfere îi aparține întreaga lume care a fost redusă de noi anterior, prin excluderea componentelor de sens ale alterității.". *ibidem*, p. 139.

[14] *Ibidem*, pp. 141-142.

„a ego-urilor excluse din ființa mea concretă proprie (excluse din mine, în calitate de ego primordial)."[15] Sfera de sens a alterității în constituire crește, ca excepție de transcendență în sfera lumii proto-eului, se produce ca heterofenomenalitate în raport cu proto-fenomenul sferei transcendentale, unică și identică sieși. Celălalt eu este, în faza incipientă a instituirii transcendentale, doar un non-eu (mai bine zis doar un non-proto-eu), știută fiind teza primordialității acestuia. Începând cu el, poate fi generată, prin proiecții intenționale susținute de acordul apercepțiilor, subsfera alterității și, prin ea, ideea obiectivității lumii celuilalt, în a cărei universalitate de sens se regăsește, alături de infinitul virtual al comunității monadelor, și proto-eul. O deosebită relevanță are aici ideea constituirii comunitare a celorlalte euri, *„o comunitate de euri care există împreună unele pentru altele și în care sunt inclus și eu însumi."*[16] Comunitate în două sensuri, unul *orizontal* ce dispune de comunitatea *alți*-lor și unul *vertical,* de la unicitatea proto-eului la pluralitatea *alți*-lor. Prerogativă primordialității proto-eului este radical non-transferabilă. În plus, existența unele-pentru-altele a celorlalte euri este strictamente mediată de apartenența lor la sfera transcendentală a proto-eului, prin urmare, o relație secundară în economia circularității acestuia. La acest prim nivel de realizare ceilalți sunt euri abstracte, urmând ca abia prin integrarea lor în sensul lumii obiective, prin operațiunea apercepției obiectivante[17], să se incarneze ca persoane, ca oameni în înțelesul comun al termenului. Apercepția obiectivantă ar fi procesul necesar fără de care nu s-ar putea produce lumea comună a monadelor, așa-zisa *intersubiectivitate transcendentală* – concept fundamental pentru a înțelege ideea cunoașterii, a obiectivității, a sensului culturii și, de ce nu, a eticii și religiei. Deși fundamental, conceptul intersubiectivității transcendentale trebuie supus unor critici. Lévinas ar avea dreptate să vadă aici o *falsă intersubiectivitate*, pentru că nu poate fi vorba de o relație nemediată între euri absolut diferite, ci doar de relația în comunitatea monadelor constituite, ca lume de sens pentru alteritate în economia proto-eului. Iar o dată cu falsa[18] intersubiectivitate, în mod obligatoriu vom vorbi și de o *falsă transcendență.* Comunitatea transcendentală a monadelor, deși amintește de leibniziana armonie prestabilită, nu trimite nici la providență, nici la vreun grandios edificiu ontologic – emanație a omnipotenței divine –, ci doar la structura modalităților de constituire prezente în sfera eului, ce se etalează în actul explicitării intenționale a elementelor implicate în sfera proto-eului. Armonia

---

[15] *Ibidem,* p. 142.
[16] *Ibidem,* p. 142.
[17] *Ibidem,* p. 142.
[18] „Dacă disting însă din nou între sfera intersubiectivă proprie și lumea obiectivă, atunci trebuie să recunosc că, de îndată ce, în calitate de ego, mă plasez pe terenul intersubiectivității ce se constituie pornind de la sursele mele proprii, lumea obiectivă nu o mai transcende pe aceasta în adevăratul sens al cuvântului, respectiv nu mai transcende esența ei intersubiectivă proprie, ci se află în interiorul său, în calitate de transcendență «imanentă». Mai exact spus: lumea obiectivă ca idee, în calitate de corelativ ideal al unei experiențe intersubiective care este – și poate fi – efectuată permanent în mod ideal, într-o manieră concordantă (în calitate de corelativ al unei experiențe intersubiective comune) este raportată, prin esența sa, la intersubiectivitate care se constituie ca ideal al unei comunități infinite și deschise ale cărei subiecte particulare posedă sisteme constitutive corespunzătoare și armonizate între ele.", *ibidem,* p. 143.

prestabilită este aici doar o structură riguroasă şi univocă a mecanismelor constitutive, care fac necesară o anume ordine, anume sensuri, anume realităţi.

d) Intenţionalitatea mediată; apercepţie, aprezentare, cuplare, asociere, identificare.

Ce este în primă instanţă, în experienţa alterităţii, acel ceva care ni se prezintă? Care este forma lui de alteritate? Pentru a răspunde, Husserl procedează iarăşi la refutarea viziunii naiv realiste care l-ar garanta pe celălalt *„în carne şi oase"*. Ca şi conştiinţă originală, experienţa celuilalt nu poate fi experienţă din interiorul lui; el rămâne ca exterioritate pasibilă de vizare. Nici persoana, nici interioritatea propriei conştiinţe, nici lumea fenomenală proprie lui nu pot fi experimentate original, deci celălalt nu este în sensul deplin un alt om, nici măcar un alt subiect. Interioritatea lui sau experienţa senzorială nu sunt accesibile nemijlocit eului prim, pentru că, dacă ar fi aşa, atunci ele ar coincide[19]. Pentru a deveni accesibil, pentru a se realiza *fenomenul* celuilalt – şi nu, totuşi, persoana lui autonomă –, este nevoie de o intenţionalitate mediată care să conecteze sensul *analogic* al celuilalt la stratul originar al lumii proto-eului. Prin intenţionalitatea mediată apare fenomenul *co-existării*, fiinţarea împreună, în sfera transcendentală extinsă (cu sensul alterităţii). Altul intenţionalităţii mediate, nefiind o persoană ca atare, ci fenomenul ei, nu este propriu-zis prezent aici, prin urmare, nu se poate prezenta singur (aşa cum, bunăoară, o face alteritatea lévinasiană spunând *„Iată-mă!"*); el este doar *aprezentat*, adică adus în sfera eului, prezenţă la sine, prin analogie. Nefiind persoană, de asemenea celălalt nu poate fi perceput ca atare, ci doar aperceput prin intenţia de exterioritate. *Aprezentarea* – actul de a se face conştient de co-prezenţa celuilalt – suferă însă de aleatoriul impus de structurile constitutive, atâta vreme cât posibilitatea veritabilei reprezentări a alterităţii solicită necesara corelaţie a prezentării de sine. Câtă vreme persoana lipseşte, ea nu se poate prezenta singură; în mod fatal reprezentarea ei eşuează în aprezentare analogică strict corelativă actului de intenţionare – *falsă altă persoană*.

Dar cum se produce efectiv aprezentarea? Vom schiţa câtiva paşi în cele ce urmează. Avem situaţia, experimentală, în care eul primordial asistă la intrarea în câmpul lui perceptiv a unei alte realităţi umane, definită pentru moment doar ca modificare în interiorul sferei proto-eului. În sfera transcendentală nu există decât un singur trup uman, acesta pe care-l deţine eul, aflat *aici*. Percepţia permite însă corelarea analogică a apariţiei trupului celuilalt cu propriul trup, de unde se legitimează transpunerea aperceptivă – ceea ce înseamnă unificarea, în sfera primordială, a alterităţii formale confirmată ca atare în continuitatea percepţiilor şi a actelor corelative, cu identitatea propriului trup. Primul grad al analogiei transpune doar apercepţia formală de *alt* trup. Tipul intenţional corespondent apercepţiei nu înseamnă nici raţionare, nici înţelegere, nici gândire. Ca specie a apercepţiei, aprezentarea este un act de *„întemeiere originară"* a alterităţii, mai înainte ca ea să fie semnificată. (Nu ne va fi foarte greu să extragem, printr-o minimă rafinare, afectarea pre-originară lévinasiană din această aprezentare originantă). Noutatea adusă de apercepţia alterităţii în experienţa eului se valorifică la nivelul sferei intenţionale şi al celei

[19] *Ibidem*, p. 144.

de sens; un *alter*-ego creează – *„geneză de ordin superior"* – domeniul corespondent ca sens al unei monade diferite şi, prin ea, deschide calea către obiectivitate – ca experienţă comună în intersubiectivitatea transcendentală.

Întrucât experienţa de sine permite eului să se sesizeze ca viaţă prezentă la sine şi continuă, în asociere cu propriul trup şi sfera percepţiilor şi funcţiunilor acestuia, capacitatea apercepţiei originante rămâne permanent manifestă. Tocmai acest fapt va facilita, printr-un proces de *cuplare originară*[20], legătura cu *alter-ego*-ul – care nu poate avea realitate decât în sfera transcendentală. Pluralitatea se prezintă prin cuplări încă de la origine. Operaţiunea cuplării ţine, cum specifică Husserl, de procesul sintezelor pasive de asociere, care pun împreună lucruri diferite fără a li se specifica identitatea şi tipul de diferenţe. Ca regulă, cuplarea pasivă – *„transgresiune intenţională"* – funcţionează doar în cazul unor lucruri asemănătoare, între care e legitimă o *„unitate a asemănării"* – posibilă atât ca diadă, cât şi ca pluralitate fenomenală. Ca simultane şi distincte, obiectele asociate în mod primar îşi intercondiţionează realizarea identităţii – variind între asemănarea vagă şi identitatea absolută. Fenomenele asociate îşi dobândesc sensul prin transpunerea unuia în celălalt cu condiţia ca, pe perioada asocierii, experienţa să nu dezmintă asemănarea într-atât încât să ducă la invalidarea temeiului aperceptiv al cuplării. Aplicată la experienţa alterităţii, cuplarea inversează modul constituirii celuilalt prin raport cu proto-eul. Astfel, dacă eul se percepe pe sine ca interioritate ireductibilă continuu asociată unui anume trup, de asemenea sesizat în mod continuu, în cazul realizării celuilalt, a alterităţii, prima transpunere de sens se produce la nivelul asemănării corporale, indubitabilă prin apercepţie. Acel *al doilea* trup nu este încă unitatea psiho-fizică a altei persoane. Important este de acum a se dovedi că el nu revine totuşi eului constituant.

Trebuie ţinut cont de natura apercepţiei, care face ca sensul transferat al celei de-a doua corporalităţi să nu poată fi experimentat de către eu *„în mod original."*[21] Celălalt trup se constituie în modalitate temporală, prin suite de asocieri concordante între seturile de *aprezentare* şi cele de *prezentare*. Aprezentarea trebuie mereu garantată de seturile fenomenale ce însoţesc corpul celuilalt, care trebuie să se livreze în pachete concordante pentru a întreţine asocierea originară, suficientă justificare pentru prezumţia de alteritate. Altfel spus, în apercepţie setul de fenomene ce-l indică pe celălalt drept altul trebuie să evoce mereu aceleaşi calităţi – minim fluctuante – din care să se poată compune sintetic identitatea lui aprezentată. Acesteia trebuie să-i survină ca fapt esenţial asocierea cu un eu, care să fie centrul alterităţii lui, analog proto-eului. Abia această conversie a corpului celălalt în trup pentru alter-ego împlineşte naşterea[22] alterităţii în sfera transcendentală,

---

[20] „Cuplarea, apariţie în forma unui cuplu şi mai apoi în forma unui grup, a unei pluralităţi este un fenomen universal al sferei transcendentale (şi, în paralel, al sferei psihologice intenţionale). Să adăugăm imediat că acolo unde are loc o cuplare se află şi acea specie particulară de întemeiere originară – care rămâne într-o vie actualitate – proprie unei percepţii analogizante, pe care am desemnat-o a fi acea primă particularitate a experienţei alterităţii care nu aparţine prin urmare în mod exclusiv acesteia din urmă.", *ibidem*, p. 148.

[21] *Ibidem*, p. 149.

[22] „... acest corp natural situat «acolo» în sfera mea primordială aprezintă pe celălalt eu în interiorul naturii mele primordiale, graţie asocierii prin cuplare cu trupul meu şi cu eul psiho-fizic activ în el. În acest caz, el aprezintă mai întâi în mod direct activitatea celuilalt eu în acest corp situat «acolo» şi mai apoi, în mod indirect, acţiunea lui

sferă a identității de natură a eului cu altul în care se consumă percepția plurală (plurimonadică) a lumii obiective, adică intersubiectiv valide.

Prezentării, ca fapt de a fi dat în experiență, ca venirea unei exteriorități la apercepție, îi revine sarcina confirmării sintezelor de aprezentare – printr-o legătură cauzală –, astfel transferând stratul simplei cuplări analogice în strat de sens pentru eul primar, alteritate în lumea aceluiași și concidență parțială a exteriorității prezentării cu interioritatea aprezentării. Obiectul prezentat este cel ce vine, se oferă experienței, transcendent lumii proto-eului. Singura transcendență veritabilă[23] este aici tocmai corpul prezentat al celuilalt – exterioritate pură, naturală, încă neprelucrată intențional, *„originalitatea sa primordială"* –, dar care va fi imediat convertit în *fenomen al trupului* prin analogia aprezentativă și deci negat. Rămânând transcendent, el nu ar intra în orizontul lumii transcendentale, nu ar deveni alteritate pentru cineva, nu ar fi adică aprezentat. Numai că, o dată cu aprezentarea își pierde transcendența, fiind convertit în straturi de fenomenalitate concordantă[24] între limitele unor sinteze de identificare – acel corp mobil și schimbător din fața mea trebuie să revină mereu la forma anticipată prin aprezentare pentru a fi trup al celuilalt. Dar nu *„al celuilalt"* ca rezumat al unei autonomii străine, ci ca fenomenul de sens corporal al celuilalt, adică drept modificare intențională în eul obiectivant – căruia-i revine prin asocierea aprezentativă și în lumea lui primordială – sferă monadică în care crește o *altă* monadă (iarăși o spunem, falsă alteritate).

E necesar să completăm tabloul constituirii celuilalt prin punerea în discuție a sintezelor temporale, Lévinas le-ar numi sincronii ale apercepției, pe suportul cărora se va limpezi analogia dintre transcendența timpului și a celuilalt. În experiența de sine a eului, fluxul conștiinței revelă distanța dintre eternitatea prezentului experienței și transcendența trecutului, care poate fi reintegrată prezenței doar prin modificările intenționale ale sintezelor concordante rememorării. Alteritatea trecutului ocupă loc, capătă prezență, este re-prezentificată tocmai de această imanență radicală a prezentului conștiinței. Transcendența trecutului în imanența prezentului este o ocazie bună, consideră Husserl, pentru a înțelege cum se constituie transcendența alterității[25] în sfera de imanență a eului

---

asupra naturii fenomenale pe care o percepe, asupra aceleiași naturi căreia îi aparține acest corp situat «acolo» și care este natura mea primordială. Ea este aceeași natură, numai că apare în modul lui «ca și cum m-aș afla acolo în locul celuilalt trup»."', *ibidem*, p. 159.

[23] „Dacă reduc experiența alterității, obțin constituirea stratului primordial al corpului celuilalt, prin intermediul prezentării sale în interiorul sferei mele primordiale; dacă o adaug, atunci obțin o aprezentare a aceluiași trup, aprezentare care, suprapunându-se sintetic peste și identificându-se cu stratul prezentativ, îmi prezintă acest trup așa cum el este dat celuilalt o dată cu celelalte moduri posibile pentru el.", *ibidem*, p. 161.

[24] „Pe acest tip de accesibilitate confirmabilă a ceea ce este inaccesibil în original se întemeiază existența celuilalt. Ceea ce poate fi prezentat și justificat în original sunt eu însumi, respectiv ceea ce îmi aparține în exclusivitate. Ceea ce este experimentat astfel în acea formă întemeiată a unei experiențe ce nu poate fi realizată în mod primordial, a unei experiențe care nu prezintă obiectul însuși în original, dar care îl sugerează și-l confirmă apoi în mod consecvent este celălalt. Așadar el nu poate fi conceput decât ca analogon a ceea ce îmi este propriu.", *ibidem*, pp. 150-151.

[25] „La fel precum trecutul meu ca amintire transcende prezentul meu în calitate de modificare a sa, în mod asemănător ființa aprezentată a «celuilalt» transcende propria mea ființă (în sensul actual, pur și elementar de

prin intermediul aprezentărilor, motivate de structura *a priori* a conştiinţei, armonie prestabilită. Trebuie remarcată aici asimetria ontică dar şi intenţională dintre statutul eului şi statutul celuilalt. În imanenţa propriului prezent numai eul se poate defini ca eternitate; celălalt apare prin heterotemporalitate ca un accident, ca modificare a temporalităţii eului. Apoi, eul celuilalt, chiar dacă îi aparţine lui ca centru unic al transcendenţei formale, rămâne totuşi, cu întreaga lui sferă de sens, doar o formă nouă în lumea proto-eului.

Anume asocieri pasive se fac văzute în relaţia dintre trup şi spaţialitate – stăpân asupra propriului trup, eul îşi regăseşte apartenenţa la spaţialitatea centrată pe „aici"; un alt trup, care nu coincide cu trupul proto-eului nici nu poate ocupa acelaşi spaţiu, lui îi revine sfera de exterioritate indicată prin modul „acolo". Important e să remarcăm că ceea ce va deveni corp al celuilalt aparţine[26] sferei de sens a proto-eului ca şi corp în modalitatea specifică indicată prin „acolo", iar nicidecum un alt corp. Consistenţa celuilalt corp se realizează printr-un transfer analogic de la corpul propriu eului, acordându-i în plus condiţie mundană printr-un nou transfer de sens de la lumea primordială în care eul e situat – un transfer experimental al imanenţei, act prin care se construieşte „ceva" pe post de transcendenţă. Numai că transcendenţa e falsă de vreme ce acel „ceva" este, în esenţă, un fenomen al sferei transcendentale. Numai din punct de vedere structural universul fenomenal centrat pe alter-ego nu coincide cu universul proto-eului, căci, în calitate de monadă, fiecare eu trebuie să subîntindă o sferă proprie saturată ontico-noetic. Statutul monadic al celor două sfere nu are acelaşi sens, câtă vreme proto-eul este, numai el, nucleul unei aprezentări.[27]

Între „aici" şi „acolo", mediate chinestezic de trupul proto-eului, se realizează moduri şi seturi de orientare relaţională. „Aici" şi „acolo" reprezintă perspective diferite asupra aceloraşi lucruri; experimental, eul poate ocupa ambele poziţii, dar nu în acelaşi timp. Însă prin sinteze de apercepţie eul poate reconstitui o lume fenomenală care să cuprindă toate perspectivele în care s-ar fi putut situa, asta ca încercare de substituire a celorlalte euri posibile în vederea confecţionării unui tablou intersubiectiv. Desigur, gradul de realitate al fenomenalităţii alternative este diminuat conjunctural prin raport cu lumea eului situat „aici". Modurile fenomenalităţii celuilalt eu aprezentat nu pot fi totuşi asimilate calitativ celor ale eului propriu, chiar dacă se presupune că el este un centru de intenţionalitate asemănător proto-eului. Experienţa celuilalt din perspectiva eului nu poate fi echivalată prin retroversiune, chiar dacă Husserl insistă să ne convingă că realitatea corpului meu aprezentat de celălalt şi realitatea corpului lui aprezentată de mine ar fi una şi aceeaşi. Lucrurile nu stau aşa pentru că de la început celălalt nu are autonomie intenţională, ci este simplă modificare în economia intenţionalităţii mele; prin urmare eu,

---

ceea ce-mi este propriu în mod primordial). În ambele cazuri, modificarea însăşi este un moment al sensului, ea este un corelativ al intenţionalităţii care o constituie.", *ibidem,* p. 151.

[26] *Ibidem,* p. 154.

[27] „Prin urmare, există un ego care este aprezentat ca un *alter ego*. Ceea ce în mod primordial era incompatibil, din punctul de vedere al coexistenţei lor, devine acum compatibil prin faptul că *ego*-ul meu primordial îl constituie pe celălalt *ego* printr-o apercepţie aprezentativă care, conform specificului său, nu cere şi nu admite niciodată o confirmare prin intermediul unei prezentări.", *ibidem,* p. 155.

ca fenomen al lui, nu sunt decât fenomenul secundar produs de sfera unei „transcendențe" ce-mi aparține, formal și transcendental, ca fenomen prim al meu. Eu sunt modificarea secundară în modificarea pe care o reprezintă celălalt în mine, și asta într-un raport circular al eului meu cu propriile apercepții.

e) Lumea transcendentală ca și comunitate a monadelor.

De-a lungul etapelor ce marchează aprezentarea între proto-eu și alteritățile constituite ca și comunitate monadică se încheagă tipuri și modele relaționale – remarcăm, relații în sfera primordială a aceluiași. Relațiile transcend „abisul" ce amenință din spatele celuilalt, ireductibil ca atare la sfera primordială, chiar dacă inseparabil experimental. Numai proto-eul beneficiază de calitatea ce permite realizarea unei diferențe între sfera fenomenală a propriului și cea a celuilalt împreună cu corelatele lor intenționale și noematice. De asemenea, el este autorul constituirii straturilor de lume obiectivă și, peste el, lumea alterității în care celălalt ori comunitatea monadelor își fac loc. Ca alteriți, monadele dezvoltă propriile lumi fenomenale, care comunică între ele tocmai pentru că se revendică mereu de la și revin la lumea fenomenală a proto-eului. Obiectivitatea lumii se edifică pe sensul comun valabil în intersubiectivitatea monadelor, constituit ca experiență concordantă a sferelor de apercepție o dată cu explicitarea experienței alterității în sfera eului. Obiectele ideale, principial garantate de o egoitate, aparțin și ele obiectivității lumii – ca obiecte la care se poate raporta orice eu posibil –, cu diferența că, ținând de experiența internă a eului, ele pot fi oricând reprezentate fără nevoia unei concordanțe cu un obiect prezentat, că sunt, spune Husserl, *omnitemporale*, sunt produse în imanența fluxului temporal al conștiinței. Procesul producerii alterității este ceva mai complicat, presupune în permanență o nevoie de confirmare asociativă care să facă posibilă sinteza, eidetică, între modul prezentării și formele aprezentării. Simultaneitatea teleologică a proceselor prezentării și aprezentării permit să funcționeze alături de sfera eului primar și sferele celorlalți, ca și monade străine, într-un orizont de lume totuși comun[28] – ca sens și temporalitate.

Constituirea prin aprezentare nu epuizează sensul alterității, nu încheie decât treapta inferioară[29] a relațiilor intermonadice, cea în care ceilalți apar ca sens și valabilitate experimentală pentru proto-eu. De la sensul aprezentat, imaginea celuilalt trebuie să evolueze spre un sens pentru sine, unul care niciodată nu este întru totul clar la Husserl. Deși se acceptă existența pentru sine a monadei străine, sensul ei este totuși unul analogic. Apoi, pluralitatea monadelor ca sumă de relații posibile nu se poate susține decât prin raportare la câmpul de sens al proto-ego-ului monadic. Acesta mediază transcendental în comunitatea monadelor, anulându-le astfel transcendența și ireductibilitatea reciprocă – exigență cu care ne întâlnim mereu la Lévinas. Un pas în plus spre o treaptă superioară a experienței alterității se poate face dacă monada celuilalt este separată, în experiență, de câmpul proto-eului astfel încât totalitatea seturilor fenomenale să difere unele de altele, după modelul separației corporale în transcendența spațiului, și totodată ele să nu formeze

[28] *Ibidem*, p. 165.
[29] *Ibidem*, p. 165.

o comunitate intenţională redusă. O dată operată separaţia, monadele străine se emancipează de stricta corelativitate transcendentală cu proto-eul pentru a întreţine raporturi reciproce, adică în sfera hetero-eului, sau chiar cu proto-eul, supus acum el însuşi examenului de asimilare obiectivantă – retroversie a constitutivităţii (idee foarte utilă în înţelegerea schimbării viziunii asupra subiectivităţii a lui Lévinas). Comunitatea intermonadică presupune o individualizare intenţională în care situaţia experimentală este reciproc validă, fiecare se poate raporta prin percepţie şi aprezentare la ceilalţi constituindu-şi propriul câmp fenomenal care, abia în nucleele sale concordante, devine lume obiectivă, universal legitimă. Nu trebuie uitat însă elementul decisiv, că această comunitate a monadelor, în modul ei de constituire şi cu relaţiile anterior admise, îşi are originea[30] şi sensul în experienţa fenomenologică a proto-eului. Prin aceasta şi conform cu modelul şi criteriile de sens pe care le livrează, dar şi manierei constituirii, îşi realizează fiecare hetero-monadă propria lume, diferită de a celorlalte şi în sine modificabilă, dar nu într-atât diferită încât să nu conţină seturi se sens comune cu toate celelalte, în baza apriorismelor constituirii necesar prezente la nivelul comunităţii transcendentale. Doar sub această condiţie experienţa lumii proto-eului poate fi transferată teleologic celorlalte monade, împreună cu care se defineşte universalitatea sensului, într-un univers deschis şi indefinit modificabil. Comunitatea monadelor reprezintă mulţimea „lumilor posibile" pentru[31] proto-eu, fiecare dintre ele conţinând însă, în heteronomia[32] ei constitutivă, doar ceea ce este *a priori* posibil şi universal în structura proto-eului. În această univocitate a

---

[30] „Acestei comunităţi îi corespunde, desigur, în realitatea concretă transcendentală, o comunitate deschisă de monade pe care o denumim *intersubiectivitate transcendentală*. Ea este constituită (aşa cum se înţelege aproape de la sine) ca existând în mod pur în mine, ego-ul care meditează, ca existând pentru mine şi având originea doar în intenţionalitatea mea; însă ea e constituită ca o astfel de intersubiectivitate care, în toate formele sale (în modificarea «celorlalţi») este constituită ca aceeaşi, doar că în alte moduri de apariţii subiective şi ca purtând necesarmente în sine aceeaşi lume obiectivă.", *ibidem*, p. 167. Remarcăm iarăşi că intersubiectivitatea transcendentală nu este un concept care să exprime comunul unor subiecţi complet autonomi, ci doar comunul mediat transcendental în comunitatea monadelor formal constituite. Dincolo de asta, Lévinas nu admite existenţa unui comun la care subiecţii să poată fi reduşi – relaţia cu alteritatea nu admite nici comuniune, nici sinteză, nici universalitate de sens.

[31] „...sufletul pur este ...o autoobiectivare a monadei, care se realizează în interiorul ei şi ale cărei diverse grade sunt funciarmente necesare pentru ca ceilalţi să poată exista în general pentru ea.", *ibidem*, p. 168.

[32] „Ego-ul meu care îmi este dat în mod apodictic, singurul pe care-l pot postula ca existând într-o manieră apodictică absolută, nu poate fi a priori un ego care experimentează lumea decât atunci când formează o comunitate împreună cu celelalte ego-uri analoage lui şi numai atunci când este membru al unei comunităţi de monade dată ca fiind orientată în raport cu el însuşi.", *ibidem*, p. 177. În această comunitate transcendentală a monadelor, Lévinas ar lectura semnele violenţei eului care reduce alteritatea la propria lume, identică totalităţii. Celălalt-ul lévinasian, ca transcendenţă este un infinit altul.

lumii transcendentale unde posibilul alterității e pre-constituit[33] de universalul egoității, putem identifica o ultimă și rafinată interpretare a ordinii prestabilite[34] leibniziene.

Experiența transcendentală a alterității nu permite operarea cu un sens real, pozitiv – radical altul –, ci doar cu unul constituit. Oricare strat al lumii – lumea celuilalt sau lumea intersubiectivității – derivă din formele originare ale constitutivității proto-eului ca lumi secundare, modificări intenționale în universul primordial al acestuia. Fluxul imanent al conștiinței rămâne baza permanentă pentru transferul de sens către lumea fenomenală a hetero-monadelor, iar lumea obiectivă a exteriorității derivă prin intenție orientată din evidența[35] propriului trup perceput în experiență nemijlocită. Celălalt nu este un *cu totul altul*, ci sens constituit în temeiul mecanismelor *a priori* ale constituirii, de care *ego*-ul transcendental – autoconstituit prin experiența egologică – beneficiază. Diferă doar modalitățile intenționale, motivațiile orientării și stilurile de obiectivare; în esență altul este, ca transcendență în imanența eului, o formă corelativă[36] unui *a priori*. Finalul celei de-a V-a *Meditații carteziene* ne lămurește că autorul ei nu vizează alteritatea așa cum este ea în stare naturală, neredusă, ci doar *„explicitarea sensului de «celălalt» pornind de la constituirea sa, nimic altceva decât explicitarea sensului de «celălalt care există cu adevărat», pornind de la sintezele de concordanță corespunzătoare"*, căci, și asta trebuie reținut, *„în cadrul propriei mele experiențe, eu nu mă percep doar pe mine însumi, ci îl experimentez și pe celălalt, în forma particulară a experienței alterității."*[37]

O critică a teoriei transcendentale. Lumea ca circumstanță obiectivă, preajmă și mediu

Deși în studiile noastre de până acum n-am întâlnit nici o referire la similitudinea sistemică dintre Lévinas și filosoful spaniol Ortega y Gasset, pentru că, pe de o parte, Lévinas nu-și trădează literal o atare influență, iar, pe de alta, comentatorii lui nu fac nici o

---

[33] Mai multe fragmente aduc argumente în sprijinul ideii. Selectăm ad-hoc doar două dintre acestea: „Eu îl experimentez, îl cunosc pe celălalt «în» mine, el se constituie în mine, însă prin oglindirea aprezentativă, și nu ca original." (p. 188); „Eu trebuie să explicitez mai întâi ceea ce-mi aparține ca atare, pentru a înțelege apoi că ceea ce nu-mi este propriu primește și el un sens existențial în interiorul sferei mele proprii, și anume în calitate de obiect aprezentat prin analogie." (pp. 188-189)

[34] „Ele (monadele) fac parte, așadar, cu adevărat dintr-o comunitate unică și universală care mă înglobează și pe mine însumi și care cuprinde în sine toate monadele și toate grupurile de monade ce trebuie imaginate ca fiind coexistente. Prin urmare, în realitate nu poate exista decât o singură comunitate de monade, cea a tuturor monadelor coexistente, așadar o singură lume obiectivă, un singur timp obiectiv, un singur spațiu obiectiv, o singură natură. Iar această natură unică trebuie să existe cu adevărat dacă eu sunt astfel constituit încât există în mine structuri care implică coexistența celorlalte monade." (p. 178); „....fiecare monadă care are valoarea unei posibilități concrete prefigurează un univers composibil, o lume de monade închisă în sine și că două lumi de monade sunt la fel de necomposibile precum două variații posibile ale ego-ului meu și ale oricărui ego imaginabil în general.", *ibidem*, p. 179.

[35] *Ibidem*, p. 171.

[36] *Ibidem*, p. 174.

[37] *Ibidem*, p. 187.

trimitere în această direcție, vom încerca – fără insinuarea vreunei filiații, întrucât nu avem nici o bază științifică s-o facem – să punctăm doar câteva dintre multele elemente atât de asemănătoare încât uneori tind să coincidă. Acestea se vor lămuri pe parcurs. Am decis să-l supunem analizei pe celebrul filosof spaniol în special pentru claritatea și coerența rar pomenite a lecțiilor despre alteritate, în care se detașează critic față de teoria husserliană, propunându-și o viziune proprie, pe ici pe acolo contaminată de Heidegger, însă care ne va îndrepta cu toată fermitatea spre tipul lévinasian al filosofiei alterității. Dacă Lévinas nu l-a cunoscut pe Ortega y Gasset, dacă nu a citit prelegerile adunate sub titlul *Omul și mulțimea*[38] publicată la sfârșitul anilor '50, atunci convergențele filosofiilor lor nu pot fi explicate decât prin influențe indirecte cu rol de mediatori necunoscuți sau, pe baza teoriei culianiene a calculului binar, degajată în vederea integrării într-un sistem comun de posibilități a doctrinelor aparent incompatibile a ortodoxiei creștine și heterodoxiilor gnostice.

Prelegerile lui Ortega y Gasset analizează, într-o înlănțuire la nivelul experienței comune, lumea specifică eului, a întâlnirii cu celălalt și a relațiilor sociale. Punctul lui de pornire nu va fi un ego transcendental, prim element apodictic al unei lumi reduse, ci tocmai ceea ce pentru Husserl ar fi evidența „naivă", anume de la lumea exterioară[39] subiectului – o ipoteză realist transcendentă. Demersul nostru explicativ va viza corelarea, de-a lungul tipurilor de experiență, a eului cu lumea externă, incontestabilă, și apoi cu celălalt, cu ceilalți.

a) Circumstanțialitatea lumii; realitatea radicală și cea derivată.

După cum vom putea constata, de la început viața subiectului este dată într-un orizont de lume, și anume în condiții de fiecare dată specific determinate, care constituie ceea ce s-ar numi *preajma* sau *circumstanța* experienței vieții. Acest orizont nu este nici pură fundamentare ființială și nici realitate neutră, ci una divers calificată care solicită, provoacă, constituie sau destituie, una care obligă la asumare. În interiorul circumstanței – nepremeditat, neprevăzut și mereu aici – eul se găsește pe sine ca *realitate radicală*[40], aceasta însemnând particularitatea determinării prin imanență – fiecare este doar viața proprie. În acea circumstanță eul poate hotărî, poate alege, poate schimba, dar nu poate alege tocmai orizontul ei – lumitatea ei –, nu se poate suspenda pe sine din interiorul acelei determinări. Înțelegem de aici că starea ce definește eul este de la început o formă de *paciență*[41], suferire sau îndurare a lumii ca atare. Alteritatea este prezentă în preajma eului, dar nu cu același grad de realitate – una *derivată* –, ce presupune eul și căruia i se prezintă ca spectacol, adică poate fi analizată vizual, dar nu este trăită. De

---

[38] José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (*Omul și mulțimea*. în trad. rom. de Sorin Mărculescu), ed. Humanitas, București, 2001.

[39] Bine sugerată în următorul fragment: „A trăi înseamnă a trebui să fiu în afara mea, în acel în afară absolut care este circumstanța sau lumea: înseamnă a trebui, vrând, nevrând, să mă confrunt și să mă izbesc, constant, neîncetat, de tot ce alcătuiește lumea aceea: minerale, plante, animale, ceilalți oameni.", *op. cit.* p. 48.

[40] *Op. cit.* p. 40.

[41] „Trăirea sau împrejurarea de a fi viu ori, ceea ce e totuna, împrejurarea de a fi om nu îngăduie pregătire, nici încercare prealabilă. Viața este trasă asupră-ne ca un glonte la gura țevii.", *ibidem,* p. 43.

remarcat această idee esențială a eului ca *trăire*[42], iar nu ca experiență transcendentală noetică, ceea ce îl califică pe filosoful spaniol drept un existențialist (termen, din păcate, prea vag). Tipul de existare nu e însă predestinat; viața dată e pură sumă de posibilități, între care unica obligație este asumarea, a alege să faci și să fii, chiar non-opțiunea, complacerea, fiind deja o alegere. Individualitatea, identitatea trebuie alese[43] mereu *„între spadă și zid"*, alegere ca act constituit pe seama pacienței originare într-o circumstanță polivalentă, unde libertatea e violentată de pluralitatea perspectivelor, la răscrucea cărora subiectul e condamnat să-și transgreseze perplexitatea într-o inițiativă. În suma derutantă a posibilităților pe care circumstanța le prezervă, omul trebuie – vrea, nu vrea – să aleagă, să decidă, să renunțe, să fie adică responsabil de sine (element important, pentru a ne diferenția de responsabilitatea lévinasiană pre-originară pentru altul). Circumstanța poate fi transgresată, dar faptul de-a alege nu poate fi transferat, căci în fiecare moment viața se oferă ca *„ceva de făcut"*. Subiectul se individualizează, devine monadă insubstituibilă în această unicitate a inițiativei, a simțirii și asumării personale, fără derogare și fără delegație – ca nașterea, ca moartea. Ca insubstituibil, subiectul este în chip radical singurătate[44], experiență intranzitivă. Singurătatea nu înseamnă singularitate, unică existențialitate, ci izolare radicală în interiorul circumstanței, populată de elemente, lucruri, ființe, alți oameni, singurătate *cu* și *printre* acestea.

În diferențierea semnificativă dintre realitatea radicală a eului și cea derivată a lumii și a celorlalți nu este posibilă intervertirea, o experiență a celuilalt ca *eu însumi* nu este cu putință. Universul lui de senzații, emoții, reprezentări nu poate fi impropriat; ca exemplu, e nevoie de un efort de creditare pentru a admite că pe celălalt îl dor dinții, durere pentru totdeauna imposibilă eului. Așa cum nu pot durea dinții celuilalt, nu poate fi gândită lumea celuilalt, *„durerea celuilalt nu este realitate radicală, ci este realitate într-un sens de acum secundar, derivativ și problematic."*[45] Acelui altul, care dintotdeauna există, deci nu este constituit transcendental, realitatea eului îi este *rădăcină* – pentru că este radicală –, printr-o pluralitate de moduri relaționale care contribuie diferențiat la configurarea ca spectacol a exteriorității: prin sensibilitate, reprezentare, întâlnire, emoție etc. Detașându-se de orice prezumție solipsistă, Ortega y Gasset circumscrie sensul eului ca *non*-egoism fundamental – mai târziu îl vom numi *altruism* –, făcând apel la sugestiva imagine a Cincizecimii[46] (deja socialitate și ospitalitate originară, cum foarte mult i-ar conveni lui Lévinas). Existentul exterior vine să-și insemineze forma în structura eului – pacient, receptiv – dar în același timp se opune, rezistă, face dizidență, astfel încât el să nu poată fi asimilat, redus la idealitate, să nu poată deveni un *altul-în-același*.

---

[42] Filosoful spaniol lămurește convingător diferența dintre tipul ființării umane radicale pe care-l indică prin termenul *trăire* și lumea experienței interne sau derivate și exterioritatea, înțelese ca existând, *existare*.
[43] *Ibidem*, p. 44.
[44] *Ibidem*, p. 47.
[45] *Ibidem*, p. 40.
[46] „Această realitate radicală – viața mea – este, așadar, atât de puțin egoistă, în asemenea măsură de loc «solipsistă», încât ea este prin esența ei zona sau scena oferită și deschisă pentru ca în ea să se manifeste și să-și celebreze Cincizecimea oricare altă realitate.", *ibidem*, p. 41.

Locul central în lumea extranee îl deține teritorialitatea, elementul terestru care e manifestarea vizibilă a fundamentului, principiul care susține subiectul, îi permite verticalitate și orientare, apropierea și îndepărtarea, reglarea distanțelor, care maschează nostalgia și dorul dincolo de separație, care prilejuiește lupta sau îmbrățișarea prin libera gestiune a distanței. Pământul sau pământescul este în manifestarea lui originară un mediu al întâlnirii cu obiectele și cu ceilalți, în utilitatea lor și nevoia de companie. Abia interesul sau utilitatea manifestate de un subiect investește obiectul extern cu calitatea de a fi lucru, ustensil în modul heideggerian, ceva care privește și afectează subiectul. În experiența cu lucrurile externe, subiectul întâlnește două registre ce i se înfățișează solidar: lumea obiectelor *individuale* și *orizontul* prin care ele parvin, unde se particularizează, linia de demarcație dintre prezentul și latentul lumii, invizibilul văzut cu jumătatea de privire ce lunecă pe lângă obiectul *„protagonist"*. Chiar dacă un obiect se face remarcat în detrimentul orizontului ce-l susține, asta nu înseamnă și că el ar putea fi prezent sau conceput în absența acelui orizont. În experiența comună, terestrul ocupă demnitatea acelui orizont. Triada obiect *individual, orizont* de apariție, *latență* a unui *„dincolo"* posibil structurează până aici sfera realității.

b) Celălalt om; eul constituit de ceilalți.

Într-o măsură decisivă relația cu extraneul, și, prin el, cu lucrurile individuale și persoanele va fi determinată de simțul tactil, în forma corelativității dintre tact și contact. Vedem că Ortega y Gasset se preferă heterodox prin raport cu o consistentă linie de gândire ce vine de la Platon spre Heidegger, prin teologia creștină, și care privilegiază ochiul și gnoza luminii. Filosoful spaniol ne spune răspicat: *„pipăitul a fost simțul originar", „forma decisivă a relației noastre cu lucrurile este, efectiv, pipăitul."*[47] Justificarea aserțiunilor se sprijină pe evidența că tactilitatea permite co-prezența inseparabilă a două realități diferite: corpul propriu și cel străin, contact în care nu se știe care ține de copulă celuilalt. Duritatea, relieful, consistența, temperatura și alte asemenea atribute capătă realitate în această împreunare primordială, înainte să fie exprimate ca și concepte, înainte să-și fi constituit o esență în limbaj. Corpul străin există dincolo de al nostru, opune rezistență, dar și *presează* asupra acestuia; de aceea el capătă formă în noi, ne devine întrucâtva propriu, este înfiat de lumea propriului fără a fi asimilat. Insistăm asupra ideii întrucât pentru Ortega y Gasset corpul propriu este organul cu care simțim și instaurăm[48] lumea, iar nu fantasma unui eu nutrit din suficiența lui transcendentală. Propria corporalitate impune condiția corporalității lumii extranee, idee ce ne va servi iarăși pentru a-l înțelege pe Lévinas cu a lui subiectivitate sensibilă. Nu trebuie să ne grăbim a deriva de aici că avem de-a face cu o jalnică reducere a omului la propriul corp. Dacă ar fi așa nici nu l-am mai putea considera om. Important este, până la acest punct, să

---

[47] *Ibidem*, p. 68.

[48] „Corpul nostru face ca toate celelalte precum și lumea să fie corpuri. Pentru ceea ce se cheamă îndeobște un «spirit pur», corpurile nu ar exista, deoarece nu s-ar putea izbi de ele, n-ar putea să le simtă presiunile; și viceversa, nu ar putea să manevreze lucrurile, să le schimbe pozițiile, să le ajusteze, să le sfărâme. «Spiritul pur» așadar, nu ar avea viață umană.", *ibidem*, p. 69.

înțelegem că trupul propriu intervine originar cu propria condiție pentru a impune o condiționare a experienței lumii în general. El produce o consistență, impune un centru de referință constantă, un „*aici*" identic sieşi, deschide un orizont ce integrează principial pluralitatea perspectivelor, decide distanțele, el este un *organon* în sensul propriu, pentru că „*nu-mi permite să fiu ubicuu*". Unicitatea corelației eu – aici este exclusivă pentru fiecare subiect, din asta derivând şi o particularizare tranşantă a orizontului de experiență cu care operează subiecți separați. Contrar constituirii transcendentale a comunității monadelor husserliene, subiecții lui Ortega y Gasset sunt exterioriități[49] radicale, ceea ce s-ar numi şi străinătăți radicale. Fiecare este centrul unic al propriei lumi, pentru fiecare lumea extranee se dispune regionalizată – veritabile „*arhitecturi de servicialitate*"[50] ordonate în „*câmpuri pragmatice*" – în raport cu propriul corp, care transformă *în-sine*-le lucrurilor într-un *pentru mine* al experienței trăirii. După măsura calității sau funcțiilor lui, un lucru sau altul este dispus într-un câmp pragmatic sau altul, dar nu neapărat într-unul din cele ce-mi sunt corelative mie. Nu mai avem de-a face aici cu un proto-eu, privilegiat şi autoritar în raportul lui cu alteritatea.

Există specii de lucruri care, o dată intrate în câmpul meu pragmatic, instaurează reciprocitatea; acestea sunt ceilalți subiecți, iar relația cu ei este de la început socială. Sensul elementar al acesteia implică eliberarea de exclusivitatea libertății de a intenționa sau a face, proprie eului prim, şi acceptarea manifestării identice formal a unui alt eu. Mai înainte să poată fi decisă identitatea lui, celălalt este receptat prin suma actelor sale, prin corpul şi modulațiile acestuia. Dincolo de vizibilitatea corpului poate fi întrevăzut ceva străin şi specific, intimitatea unei conştiințe care face altfel decât aş face eu, face împreună cu mine sau împotriva mea şi tocmai în momentul în care eu sunt focalizat asupra actului meu. Corpul lui se constituie astfel într-un câmp de semnale, care invită la translatarea spațiului vizibil către invizibilitatea intenției, o altă interioritate radicală, şi care prin manifestarea lor configurează *expresivitatea*[51] (cât de asiduu va vorbi Lévinas despre expresivitate!). Fața sau ochii celuilalt o ilustrează cel mai bine, ele trimit direct la o interioritate ce vrea să se manifeste. De unde vin surâsurile, zâmbetele, privirile care ni se adresează? Nu vedem de unde vin, dar vedem cum şi când ni se adresează, modalități ce ne trimit la linişti şi nelinişti secrete. Prin complexul de semnale şi intenții, ceilalți ni se impun de la început ca radical alții, adică transcendenți[52] (nu mizează şi Lévinas tocmai pe transcendența celuilalt?). Inaccesibil în modul realității radicale, celălalt se etalează prin corpul lui, un întreg câmp de expresivitate sau un „*semafor de semnale practic infinit*" (să nu uităm această *infinitate* a celuilalt!). Semnale ce cheamă către invizibilitatea unei alte ipseități, unui alt nucleu de personalitate, o monadă autocentrată a cărei esență specifică şi orizont de experiență nu revine la şi nu coincide cu al meu. Autonomia care îl menține pe

---

[49] Vezi *ibidem*, p. 71.

[50] *Ibidem*, p. 75.

[51] „Fizionomia acelui corp, mimica şi pantomimica lui, gesturile şi cuvintele nu învederează, dar manifestă că acolo se găseşte o intimitate similară cu a mea. Corpul este un foarte fertil «câmp expresiv» sau de «expresivitate»."; *ibidem*, p. 86.

[52] *Ibidem*, p. 89.

celălalt incomunicabil nu-l izolează totuşi la modul închiderii absolute, lasă deschis orizontul co-prezenței. Intervalul ce se descrie astfel favorizează saltul revelator către un transcendent, înțeles ca anume inaccesibilitatea alterității.

Dacă celălalt poate fi gândit, este obligatoriu să-l gândim în corespondență cu unicitatea eului propriu. Deja ne situăm în relație, este vizibilă reciprocitatea, socialitatea[53] ca fapt de *„a conta"* unul pe altul în evidența mutuală că celuilalt trebuie să-i aparțină ceva *în felul* eului meu. Dar acest alt eu nu este constituit în sfera transcendentală, el precedă experiența ipseității, este, să zicem așa, pre-originar. Deschis celuilalt – stare constitutivă esențială – înainte să dețină evidența propriului eu, fiecare om este, spune Ortega y Gasset cu un termen fericit ales, *altruist*, adică *al* şi *pentru* celălalt, fiecare este, dacă preferăm limbajul lévinasian, afectat pre-originar de ceilalți. Dinaintea lor eul este pacient, adică le este prezent printr-un strat al ființării lui care n-a devenit intenție şi nici act, pasivitate inasumabilă şi ca atare de neocolit. Numai surmontarea stării prealabile de deschidere către ceilalți duce, în experiența relațională, la constituirea câmpurilor de cunoaştere şi acțiune ce permit revelarea unei lumi comune, strict la nivelul umanului, lume care aparține diverşilor subiecți ca *„al nostru"*, numită de Ortega y Gasset *nostritate*[54]. În acest gen comun, fiecăruia îi poate fi recunoscută unicitatea; nu devine un Tu cineva care nu e unic. Prin scalda în elementul celuilalt, unde poate fi întâlnit un tu, prin permanentele translații dinspre ei către interioritatea ce le răspunde se iveşte, ultimul în schemă, eul persoanei proprii. Iarăşi surprinzător şi în opoziție flagrantă cu demersul constituirii transcendentale, filosoful spaniol derivă eul din alteritate, *„prima persoană este ultima care îşi face apariția"*[55].

c) Femininul alterității.

Ne apropiem cu încă un pas de o frapantă asemănare cu Lévinas. E vorba de faptul că şi pentru Ortega y Gasset revelația originară a alterității o constituie femininul. Criticând teza transpoziției analogice a lui Husserl, el ne arată că este o gravă eroare să reducem diferența dintre corpul propriu şi cel al celuilalt la diferențele de perspectivă dintre „aici" şi „acolo". Proprietatea asupra propriului corp se justifică mai complex decât prin rațiuni spațiale. Corpul propriu este un organ al eului, care poate simți, dori, face, manipula etc. Acest corp propriu trimite la celălalt nu în principal prin formă, cât prin acte şi gesturi, prin expresivitate. Simpla transpoziție a propriului corp nu ar face posibilă întâlnirea unui străin de tipul femeii. Astfel că forma primordială a celuilalt şi cea mai frapantă, în sensul de revelatoare, este femeia, *„altul care nu este El, ci Ea."*[56] Feminitatea face vizibilă eterogenia la nivelul structurii eului, pentru că tipul ei de comportament, gesturile, semnalele, expresivitatea nu derivă analogic din cele proprii bărbatului, fiind diferite în mod radical şi imprevizibil. Afecțiunea, riturile de seducție, metamorfismele

---

[53] „Omul nu apare în singurătate – chiar dacă adevărul său ultim îi este singurătatea –: omul apare în socialitate în chip de Celălalt angajat în relații cu Unul, ca reciprocant al său.", *ibidem*, p. 97.
[54] *Ibidem*, p. 101.
[55] *Ibidem*, p. 103.
[56] *Ibidem*, p. 117.

sexualității, grija maternă și un alt set întreg de caracteristici sunt radical altfel decât ale bărbatului. Corpul unuia dintre genuri nu se poate transpune analogic în cel al celuilalt, prin urmare nu-i poate constitui câmpul de fenomenalitate; de aceea nici nu i se poate aproxima acea intimitate pe care o numim suflet, și asta, pentru că modul femeii de-a se raporta la propriul corp diferă semnificativ[57] de cel al bărbatului. Vedem că, așa cum în chip originar eul este întrupat, el este și sexuat, în filosofia lui Ortega y Gasset, este om în sensul deplin. Epifania femininului este, ca și la Lévinas, fragilitatea, *slăbiciunea* – formă a constitutivității ei naturale. Tocmai această slăbiciune pregătește harul iubirii și fericirea, faptul de-a se dărui pe de-a-ntregul și bucuria împărtășirii, triumful candorii asupra voinței, al pasiunii asupra ideii. Prin feminin, orizontul de experiență al bărbatului este îmbogățit cu elemente nespecifice, este somat să se deschidă ireductibilului, să asiste la ceea ce nu poate învăța, să admire ceea ce nu poate înțelege. Dorința orientată către feminin nu este numaidecât concupiscență, ci, după cum extrem de sugestiv rostește gânditorul spaniol, *„o dorim pe femeie deoarece corpul Ei este un suflet"*[58]. Privilegiul recunoscut femeii în discursul despre alteritate mai face un pas în sensul eliberării filosofiei de acel solipsism falocentric al tradiției europene, în care parcă tot ce s-a scris și gândit pare a se adresa acestei secte de complici mutuali care sunt bărbații. Departe de a promova o idee feministă, trebuie totuși să recunoaștem în feminitate un mister mai fertil, o natură mai bogată decât simpla temă de meditație pentru filosofi sau artiști.

d) Reciprocația; „între noi"; al treilea om.

Deschiderea prealabilă către celălalt, *altruismul bazal*, cum îl definește Ortega y Gasset, prin acțiunea orientată către străin în vederea provocării reacției este condiție a unui nou tip de ființare comună pe drept considerată relație socială. În relația socială, celălalt este aprehendat ca un semen al eului propriu, ca cineva, ca alt eu, iar nu ca simplă ființare rătăcită peste câmpurile extraneității. El este Celălalt Om[59]. Relația cu el presupune intenționalitate reciprocă, anticipare a reacției sau răspunsurilor, în temeiul acelei prezumții de egoitate asemenea propriului eu; numai astfel, limba poate deveni dialog, iar acțiunea, inter-acțiune. Suportul a ceea ce considerăm drept relație socială este capacitatea reciprocantă[60]: a putea gestiona schimbul de semnale printr-o spontană conversie a lor în sensuri *pentru mine*, sub condiția considerării celuilalt ca fiind ființă *asemenea mie*. Se poate comunica doar pentru că partenerii au acel *a priori* comun

---

[57] „Ego-ul feminin este atât de radical diferit de cel masculin al nostru, încât încă din prima clipă învederează diferența într-unul din lucrurile cele mai elementare din câte pot exista: în faptul că relația acelui ego cu corpul său este distinctă de relația în care se află ego-ul masculin cu propriul corp (...) ea își simte corpul ceas de ceas parcă interpus între lume și eul său, și-l poartă mereu în fața sa, deopotrivă ca scut care apără și ca ostatic vulnerabil. Consecințele sunt limpezi: întreaga viață psihică a femeii e mai contopită cu corpul său decât în cazul bărbatului, altfel spus, sufletul ei este mai corporal, dar, viceversa, corpul ei conviețuiește mai constant și mai strâns cu spiritul ei, cu alte cuvinte corpul ei este mai răzbit de suflet", *ibidem*, p. 125.

[58] *Ibidem*, p. 126.

[59] *Ibidem*, p. 127.

[60] „Acțiunea mea este, așadar, socială, în această accepție a cuvântului, când contez în ea pe eventuala reciprocitate a Celuilalt. Celălalt, Omul, este *ab initio* agentul reciprocant și, ca atare, este social. Cine nu este capabil să acționeze cu reciprocitate, în mod favorabil sau advers, nu este o ființă umană.", *ibidem*, pp. 127-128.

specific genului – comunitate de *domeniu* –, de a cărui constanță formală și funcțională poate profita reciprocația. Celălalt este asemenea, dar întru totul altul, cu viața lui, cu conștiința și intențiile lui, ireductibil, transcendent. Travaliul reciprocației trebuie să optimizeze semnalele în pofida incomunicabilității transcendenței, pentru a nu compromite relația. Asemănarea nu promite nicidecum o eventuală contopire a vieților și eurilor diverse; eul și celălalt nu fac sinteză, nu se totalizează. Momentul maxim pozitiv al relației lor este intimitatea, sinergia interiorităților diferite non-transferabile, moment prilejuind smulgerea silențioasă din starea de străinătate preconjecturală în lume.

Ca socialitate, eul și celălalt se manifestă, viețuiesc în reciprocitatea acelui *pentru* specific, fiecare pentru celălalt. Nivelul acțiunii astfel determinate diferă de toate celelalte acte față de lume, lucruri, alte ființe. În reciprocitate ceea ce se face este un mutual „*între noi*", indiferent dacă complicitate, adversitate sau oricare dintre nuanțele gamei intermediare. *Noi* nu indică un supraeu social, eventual impersonal în felul *Se*-ului heideggerian, ci forma primară a socialității, cu diferența, față de viețuirea individuală, că acum va fi vorba de con-viețuire, de com-unitate, de co-ființare. Schema com-uniunii se descrie în funcție de gradul de intimitate; ceilalți sunt ordonați pe cercuri imaginare mai apropiate sau mai îndepărtate de eul central, unii fiind individualități ireductibile, alții simple forme interșanjabile, alții doar numere într-un grafic abstract. Distanța și intimitatea decid consistența celuilalt și o dată cu aceasta caracterul relației. Întregul tablou al lumii desfășoară ca atare opoziția variabil tensionată dintre umanitatea proximă și cea depărtată, dintre individul „*unic*" și cel „*vag*". Orizontul de intimitate se constituie dinspre extraneu înspre propriu; ceea ce face ca celălaltul vag și persoana a treia să se configureze înaintea eului, „*omul originar este Celălalt*"[61] – viziune cu sens inversat celei husserliene sau a discipolilor husserlieni, E. Fink, A. Schütz, Karl Löwith. Operațiunea cea mai spectaculoasă e însă apariția lui *tu*, decuparea lui printr-un raport specific din mulțimea celorlalți, prin eliminări progresive ale preconcepțiilor date de imaginea enormă a celuilalt generic, acte de reducție și concentrare, eliminări care conduc la revelarea negativă a ceea ce *nu e* cineva din mulțimea posibilităților umane. Astfel, degajat de acele non-posibilități, cineva devine un tu, un altul singular, „*un sistem definit de posibilități concrete și de imposibilități concrete.*"[62] Calitatea relației cu un tu dezvoltă grade superioare acelei orizontale „*intimități zero*" întreținute cu umanitatea generică, cu ceilalți, cu ei. Tu-ul capătă calificații complexe, de la cele fiziologice, fizice, dinamice, mecanice, dar și unele mai speciale, o anume față, o culoare a ochilor, un mod de a privi, un timbru vocal, anume ticuri etc., care toate îl indică drept temei unic al consistenței lor epifanice. Identitatea acestui tu este sinteza principial constantă, în orice caz, necontradictorie, a setului de calități, comportamente, efecte emergente manifestării lui și, prin asta, seturi confirmatoare. Acel tu este unic.

Observăm și aici finele diferențieri dintre relația intimă cu tu-ul și relația socială cu ceilalți – comunitatea terților – pe care Lévinas o va considera etică. De asemenea, este

[61] *Ibidem*, p. 135.
[62] *Ibidem*, p. 139.

remarcată dimensiunea neutralizatoare a socialului, „*colectivitatea este, într-adevăr, ceva omenesc, dar omenescul fără om, omenescul fără spirit, omenescul fără suflet, omenescul dezumanizat*"[63]. Trimiterile la impersonalul *Se* heideggerian sunt explicite, astfel că le vom regăsi mai pe larg în secțiunea următoare.

Locul celuilalt în discursul ontologiei heideggeriene; ființarea-în-comuniune și sinele impersonal cotidian (*Se*)

Vom zăbovi mai întâi asupra reprezentării heideggeriene a alterității ca experiență cotidiană a comuniunii – experiență ontologică originară și nu doar tablou sociologic –, pentru a avea o mai bună bază de referință pentru criticile, pe de o parte, și, pe de alta, pentru inovațiile eticii lévinasiene. Relația cu alteritatea evoluează, printr-o filiație asumată critic, de la constituirea transcendentală husserliană, prin analitica existențială heideggeriană, către etica responsabilității lévinasiene – punctul în care studiul nostru asupra imaginii alterității se oprește din motive de economie tematică.

Experiența heideggeriană a alterității se descrie prin analitica *Dasein*-ului în coexistența cotidiană cu ceilalți, în orizontul mundaneității ce astfel iese la lumină. Între modalitățile situării *mundane* se află și *ordinea ambiantă*, locul în care se desfășoară activitatea practică ce pune ființările în relație prin medierea obiectului util, a ustensilului sau produsului – ca obiect care trimite producătorul la o vizare a consumatorului, a unei alterități cu valoare economică. Utilul sau ustensilul este acea ființare „disponibilă" care orientează interesul către potențialii consumatori de utilitate, unii pentru care consumul este un mod fundamental de a fi al ființei cotidiene, iar nu simplu capriciu sau moft. Aceștia sunt întâlniți împreună cu ustensilele disponibile – simple subzistențe – și cu configurația teleologică a ambianței acestora, disponibilitate transferabilă prin coexistarea utilitară, astfel încât devine evidentă diferența calității ființării ontologice a *celorlalți*, întâlniți intramundan în orizontul de lume al *Dasein*-ului, față de tipul ființării subzistente[64] ori *disponibile* a ustensilului. Ceilalți se configurează ca ființări pe măsura *Dasein*-ului în efectivitatea experienței mundane, definită prin preocupare și determinația teleologică – deși amenințați mereu de riscul alienării impersonalului *Se*. Ființarea împreună cu ceilalți se petrece într-o lume comună[65], care rămâne orizontul permanent al posibilității întâlnirii, act care nu diferențiază individualitatea celuilalt încă de la început, ci îl remite comunului „ceilalți" (neutru, impersonal, ar remarca Lévinas), aparției în cadrul ambianței configurate teleologic. Dacă la Husserl celălalt este constituit în câmpul transcendental al eului, la Heidegger, celălalt sau ceilalți vin către *Dasein* prin

---

[63] *Ibidem*, p. 158.

[64] Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp* (trad. Dorin Gabriel Tilinca), ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2001, p. 147.

[65] „[Aceste momente ale coexistenței, respectiv] «împreună cu» și [în aceeași măsură] «și» trebuie înțelese *existențial* iar nu categorial. În virtutea acestei ființări-întru-lume *impregnate* de [comuniunea elementului] *împreună cu* lumea este întotdeauna deja acea lume pe care o împart cu ceilalți. Lumea Dasein-ului este *lume comună*. Ființarea-întru este *ființare-în-comuniune* cu ceilalți. Caracterul de ordin intramundan, respectiv acel în-sine al ei, este *coexistența*.", *ibidem*, p. 148.

exterioritatea manifestării lor cotidiene în orizontul ambianței, ei nefiind încă de la început ființări de tipul *Dasein*. Dar nici acesta nu participă la experiență cu o conștiință riguroasă a propriului eu transcendental, cum vrea Husserl. *Dasein*-ul se pierde la început în suma trăirilor, a afectelor, a actelor sale, *„se [re]găsește «pe sine» în ceea ce el întreprinde sau utilizează, în ceea ce el așteaptă [să se realizeze] sau preîntâmpină [spre a evita] – în ființarea disponibilă de care el se preocupă în mod imediat într-o lume ambiantă."*[66]

Relația *Dasein*-ului cu ceilalți se decide în temeiul acelor dimensiuni ontologice ale spațialității care permite asocierea eului cu faptul-de-a-fi-aici, fără ca prin asta să se determine vreo apodicticitate a eului. Dimpotrivă, cel care se recunoaște *aici* se vede pe sine ca centru de experiență al acestui loc anume din orizontul posibil al lumii și în tipul specific de preocupare, diferit de heterospațialitatea experienței celorlalți. Heidegger accentuează faptul că „aici" și „acolo" nu indică locuri fizice ale unui spațiu obiectiv, ci tipuri de localitate ale experienței *spațialității originare*[67] a *Dasein*-ului; adverbele de loc nu trimit la o lume exterioară, ci efectiv la modurile experienței existențiale, ce evocă o anterioritate în raport cu separația corelativă a pronumelui personal de adverbul de loc. Caracterul preocupării *Dasein*-ului indică tipul de calificare spațială și, o dată cu ea, specificitatea experienței vizate, printr-o teleologie a evenimențialului. În mod surprinzător, pentru Heidegger „aici" nu trimite imediat la interioritatea eului, ci, mai degrabă, indică exterioritatea îndepărtată a lumii lui „acolo" conotată teleologic prin tipul preocupării; abia prin ființarea disponibilă vizată „acolo" *Dasein*-ul trimite la sine (grijă, nevoie, utilitate) în contextul unei spațialități existențiale. Relația spațială „aici" – „acolo" prilejuiește survenirea celorlalți, în activitatea lor și prin medierea utilităților disponibile, dar nu sub o calificare expresă, ci ca simple co-existențe în orizontul lumii alături de ființarea fundamentală a *Dasein*-ului, *„lipsită de griji în preajma tuturor și a nimănui"*, care nefiind orientată teleologic nu personalizează sfera individualității celorlalți. Critica lévinasiană va descalifica acest proiect heideggerian ontologic, pentru că aici *Dasein*-ul este de la început în afara relației cu ceilalți și abia ulterior, prin înscrierea reciprocă în tipul de existențialitate, el poate *„să fie și împreună cu ceilalți"*, iar asta pentru că ipoteza fenomenologică a comuniunii intermonadice trebuie tradusă în enunțul existențial-ontologic al esențialei existențe în comuniune[68] a *Dasein*-ului, calitate activată prin anume tipul și în contextul co-existării precise. Socialitatea și apriorismul comuniunii se interpotențează astfel încât până și experiența singurătății[69] este, într-o oarecare măsură, ființare-în-comuniune. Caracterul aprioric al ființării-în-comuniune nu este anulat de singurătate tot așa cum, într-un alt registru al experienței, abundența celor ce gravitează în

---

[66] *Ibidem*, p. 148.
[67] *Ibidem*, p. 149.
[68] *Ibidem*, p. 150.
[69] „Ființa-în-comuniune determină de o manieră existențială Dasein-ul chiar și atunci când nu este nimeni altul de față sau când acest altcineva nu este perceput. Chiar și ființa-în-singurătate a Dasein-ului este ființe-în-comuniune într-o lume. Celălalt nu poate să lipsească decât în cadrul ființii-în-comuniune și pentru o ființe-în-comuniune. Ființa-în-singurătate este un mod deficient al ființii-în-comuniune, iar dovada acestui fapt este chiar posibilitatea unei ființi-în-singurătate.", *ibidem*, p. 150.

preajma *Dasein*-ului nu garantează o veritabilă com-uniune, nu indică obligatoriu că el nu este singur – ca experienţă existenţial-ontologică. Caracterul fiinţării-în-comuniune afectează calitatea alterităţii prin aceea că o presupune, o constituie ca un altul-în-acelaşi, cum va spune Lévinas.

Deosebit de relaţia cu disponibilitatea ustensilului, fiinţarea în comuniune cu celălalt se fundamentează pe experienţa solicitudinii, care supradetermină grija sau diversele specii de preocupare. Faptul cotidian de-a fi în compania celuilalt dezvoltă, alături de o sumă de forme hibride, formele extreme ale solicitudinii pozitive, cea care-l domină pe celălalt „*sărind în locul*" lui şi cea care „*devansând anticipativ, eliberează*". Relaţia de coexistare specifică cotidianităţii *Dasein*-ului determină sensul orientării ca *unul-în-vederea-celuilalt*, şi acest fapt „*trebuie înţeles ca un enunţ existenţial de ordinul esenţei.*"[70] De unde înţelegem că nu caracterul pragmatic sau performativ al relaţiei imediate decide modul esenţial al fiinţării în comuniune ci un anume fond originar insurmontabil, anume modul-fiinţării-împreună, în care ceilalţi sunt revelaţi împreună cu starea de deschidere originară unde se „cristalizează" faptul de a fi *în vederea a...* Orizontul ontologic, „lumitatea lumii" vine la experienţă şi se revelează în măsura în care *Dasein*-ul întâlneşte în relaţia lui cu disponibilitatea intramundană calificată teleologic şi pe ceilalţi[71], împreună cu care şi în vederea cărora fiinţează. Astfel devine limpede că modul existenţial fundamental al *Dasein*-ului este *fiinţarea-împreună-cu-altul,* o comunitate a monadelor cu un mai mare grad de neutralitate decât la Husserl, dar încă nu alterităţi radicale unele în raport cu altele, cum le vom întâlni la Lévinas.

Experienţa cotidiană a comuniunii predispune *Dasein*-ul la cel tip de alienare în care esenţa fiinţării sale este uitată pentru ca atitudinea şi manifestarea lui să fie preluate de către sinele cotidian impersonal, neutralul *Se*. În neliniştea diferenţei faţă de ceilalţi ca şi în preocuparea de a atenua acele diferenţe, *Dasein*-ul se află sub „*autoritatea*" celorlalţi, se vede „*confiscat*" în însuşi faptul de a fi. Diferenţa personală se neutralizează sub dominaţia treptată a opiniei comune, operă a unui subiect indefinit, în care oricine se poate regăsi, dar în acelaşi timp nu defineşte pe nici unul: „*Acel cine [care circumscrie identitatea Dasein-ului] nu este acesta şi nici acela, nici eu însumi, nici unii dintre ei şi nici totalitatea lor. Acest «cine» este neutrul, impersonalul Se.*"[72] Este vorba de o mişcare inversă procesului individuării, mişcare de alterare, dezindividuare, depersonalizare, astfel încât sinele impersonal este fantoma omniprezentă dar anamorfotică a purului fapt de a fi cotidian, instaurat cu caracterul opresiv şi intoleranţa unei dictaturi.[73] Opinia, mişcarea,

---

[70] *Ibidem*, p. 153.

[71] „Acea stare de revelare a coexistenţei celorlalţi care ţine de fiirea-în-comuniune înseamnă: în măsura în care fiirea Dasein-ului este fiire în comuniune, înţelegerea pe care el o are asupra fiirii implică deja înţelegerea celorlalţi. Aidoma înţelegerii în general, nici acest tip de înţelegere nu este cunoştinţă rezultată dintr-un proces cognitiv, ci un gen existenţial şi originar de fiire care abia ca face posibilă cunoaşterea şi totalitatea noţiunilor cunoaşterii. Cunoaşterea mutuală se fundamentează pe fiirea-în-comuniune ce dispune de o înţelegere originară.", *ibidem*, p. 154.

[72] *Ibidem*, p. 157.

[73] *Ibidem*, p. 157.

actul impersonalului *Se* nu presupun un centru intenţional, nu emană dintr-o prealabilă deliberare conformă cu libera voinţă; opiniile *se* livrează, evenimentele *se* produc, gesturile *se* consumă, deciziile *se* iau etc. Finalitatea atitudinii impersonale nu poate fi asumată de un anume cineva definit, cu profil singular, nu există nici merit, nici culpă, nici responsabilitate individuală, ci doar un puhoi de epifenomene fără cauză reală personală, de sub care chipul *Dasein*-ului nu se mai zăreşte. Locul persoanei individuale este luat de opinia medie, de medialitatea caracterului fiinţării cotidiene comune care, ostilă caracterelor autarhice, „*nivelează*" toate posibilităţile de manifestare. În ubicuitatea lui impersonalul *Se* este omniprezent în viaţa cotidiană dar nu decide efectiv evenimentele majore, nici nu-şi asumă vreo răspundere, este doar instigatorul din umbră, persuasiv, al chipurilor de fiinţare inautentică, agentul în travesti al alienării; „*Impersonalul Se «a fost» întotdeauna [implicat peste tot], şi totuşi, se poate spune, că «nimeni» nu a fost niciodată [implicat]. Cea mai mare parte [a celor petrecute] în cadrul cotidian al Dasein-ului sunt întreprinse de o entitate despre care suntem nevoiţi să spunem că nu a fost nimeni.*"[74] Anulat în individualitatea lui, fiecare se vede substituit, în sinele cotidian, de fiecare altul, dar acea alteritate nu îi împrumută o nouă identitate, ci pur şi simplu îl anulează, îl asimilează acelui „nimeni" fără de chip. Din invizibilitatea lui „nimeni" nu trebuie dedusă în chip naiv inexistenţa unui „nimic"; în mod curios, cu cât este mai greu de surprins şi configurat „nimeni"-ul impersonal, cu atât acţiunea lui e mai eficace şi forţa lui mai presantă, dovedindu-se „*subiectul cel mai real al cotidianului*". Ceea ce trebuie înţeles e şi faptul că impersonalul *Se* nu este un gen subiectiv universal de la care s-ar putea revendica clasa subiecţilor, ci un existenţial, un „*fenomen originar*" ce ţine de constituţia pozitivă[75] a *Dasein*-ului. Acest sine impersonal constituie completa obiectivare, depersonalizare a *Dasein*-ului şi, prin urmare, o formă de alienare esenţialmente opusă sinelui propriu, autentic, ce trebuie redobândit.

Caracterul inaugural al filosofiei lui Lévinas îl vom recunoaşte în radicalitatea denunţului crizei teoriilor intersubiectivităţii, a repudierii suficienţei unui angajament strict ontologic[76], în trasarea limitelor diferenţei şi ireductibilităţii reciproce care impun nevoia unei relaţii etice. Începând de acum, problematic va fi nu cum să-l gândim/înţelegem pe celălalt – ceea ce ar consfinţi eşecul reductivităţii –, ci cum să devenim responsabili pentru el, cum adică să neutralizăm interesul teoretic pentru alteritatea lui în vederea preluării sarcinii etice. Asimetria relaţiei eu-celălalt va fi mobilizată într-un travaliu al donaţiei responsabile mergând până la voinţa morţii pentru celălalt. Nu spunem moartea efectivă, pentru că aceasta ar constitui un truc. Nu pot muri decât în numele meu, cum nu m-am născut decât ca eu însumi. Chiar dacă pentru moment aş răpi contextul morţii eliberându-l pe celălalt, în locul căruia mă pun, nu-i pot lua

---

[74] *Ibidem*, p. 158.
[75] *Ibidem*, p. 160.
[76] „La notion de proximité (...) marque la première rupture, au plan du sensible, avec l'intentionnalité husserlienne captive de la représentation. La notion de substitution consacre la rupture avec la version heideggerienne de l'intentionnalité en termes de dévoilement.", cf. Ricœur, în *Repondre d'Autrui*, p. 30.

nicidecum obligația ontică de a rămâne în continuare muritor. Intenția mea responsabilă nu poate decide decât asupra voinței nu și asupra categoricului obligației morții. Relația etică în care se declină complet oportunismul exercițiului ontologic înseamnă a rămâne responsabil pentru celălalt în afara pretenției de a-l fi înțeles pe de-a-ntregul, mai mult chiar, rămânând recunoscător modestiei care interzice reducerea lui la datele configurate de conștiința autorității eului. Nu a-i formula condițiile de inteligibilitate, ci a-l omagia pe celălalt, aceasta ar fi sarcina eticii.

Pentru Lévinas, celălalt nu este cunoscutul pe care eu îl vizez atunci când recunosc un tu în fața mea. El poate fi în esența lui necunoscutul care, printr-o transsituare intențională, mă privește din obscuritatea nemărturisirii lui și cu care nu mai pot continua să rămân în relație decât dedicându-mă lui. Nu a-l „realiza" pe celălalt în decizia polarității dialogice, ci a-l elibera din schema în care el este un altul vizat de mine, aprezentat sau modelat intențional, a-l excepta de la travaliul instituirii noetice, a-l lăsa să fie un *în sine* fără mine, a-l admite ca pe o transcendență apofatică – termen prin care urmărim să corelăm situarea etică cu un tip de demers teologic care nu mai este teorie, ci situare în fața ininteligibilității divine. Scopul este pur analogic. Alteritatea apofatică a celuilalt vrea să-l protejeze de tendințele întemeierii discursive păstrându-l ca subiect demn de angajamentul responsabilității. Dacă celălalt este necunoscutul, atunci nu mă poate interesa adevărul despre el. În alternativă, dacă nu abdic de la relație, pot cultiva un angajament etic.

În principiul ei formal, problema transferului discursivității ontologice în responsabilitate etică deschide un registru nou de consumpție al relației intersubiective. Ceea ce pare să fi neglijat Lévinas ori cel puțin să nu-i fi acordat atenția meritată este limita responsabilității față de sine. Este ideală responsabilitatea absolută față de celălalt, este admirabilă voința morții pentru celălalt, însă eul nu este integral responsabil pentru sine, nu-și deține condițiile devenirii, rămânând arbitrat de impersonalul *se petrece, se întâmplă, se face*. În dorința lui de a fi responsabil se întâmplă ca eul să devină invalid și, o dată cu aceasta, angajamentul lui e spulberat. În entuziasmul lui de a-l substitui în moarte pe celălalt se face că eul e lovit accidental de o neprevăzută moarte și, cu asta, finalitatea entuziasmului e destituită. În fapt, eul lévinasian ar trebui să fie infailibil ca să-și poată exercita angajamentele etice. Evidența failibilității face ca teoria propusă de el să sufere de un oarecare patos retoric.

Excelența deținută de ontologie[77] în discursurile filosofiei occidentale vine, poate, din simplitatea prezumțioasă a identificării ființei cu gândirea, din considerarea subiectului ca perspectiva cea mai legitimă sub care ființa se poate revela – ontoforia

---

[77] „... «filosofia occidentală a fost cel mai adesea o ontologie», dominată, încă de la Socrate, de o Rațiune ce nu primește decât ceea ce ea însăși își dă, care nu face nimic altceva decât să se reamintească sieși pe sine, dacă ontologia este, așadar, o tautologie și o egologie, înseamnă că ea l-a *neutralizat* dintotdeauna pe celălalt, în toate sensurile acestui cuvânt. Neutralizarea fenomenologică, am fi tentați, poate, să afirmăm, oferă forma cea mai subtilă și mai modernă a acestei neutralizări istorice, politice și polițienești. Numai metafizica ar putea să-l elibereze pe celălalt de această lumină a ființei sau de fenomenul care «suprimă rezistența ființei».", cf. Derrida, *Violență și metafizică*, în vol. *Scriitura și diferența*, trad. Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag, Ed. Univers, 1998, pp. 141-142.

subiectului. Aducerea în discurs a ființei trebuie să respecte astfel condițiile de interogație, modul situării, condițiile de reprezentare în care, evident, se consumă un prim gest de reducție sau o primă alterare. Ființa poate fi doar ființă a celui ce-i poartă modul în care aceasta poate deveni logos, poate intra în procesualitatea noetică. Dincolo de asta, a vorbi despre obiectivitatea indicibilă a ființei revine la un discurs agnostic sau la apofatism. Aducerea ființei la subiect, care nu mai este un eveniment ce a început sau care ar trebui să aibă loc, ci însuși evenimentul constituirii generice a subiectului înseamnă însă a o aduce la temporalitate[78], condiția sub care se etalează emfazele subiectivității, a-i insinua drept condiție de prezență tocmai acel „acum" și „aici" al subiectului și nici măcar al unuia general, ci tocmai al acestuia, al unuia precis calificat. Grija față de sine, ca gestiune a temporalității individuale și a celei istorice, este contextul în care se manifestă deja ființa și se pune la cale comprehensiunea ei. Contingența și facticitatea subiectului sunt tocmai modurile sub care se afirmă ființa, tocmai actele de punere în temă și înțelegere a ființei, marea inovație[79] a ontologiei produsă în analizele lui Husserl și Heidegger. A fi înțeleasă nu e miza exclusivă angajată în jurul ființei, care în comportamentul subiectivității trebuie acum asumată, contextualizată, adusă la istorialitate. Subiectul nu e doar gânditorul ființei, ci și actorul ei, cel ce-o pune în scenă și-i manifestă drama, dar totodată și semnul ființei (*gramata*) prin care aceasta își efectuează scriitura pe foaia mundanității. Destinul ființei, dacă nu cumva este o enormitate să vorbim astfel, nu mai poate fi separat de destinul subiectului; de acum nu va fi dificil de remarcat cum între tipul de ontologie și tipul de umanism[80] se încheagă stricte solidarități.

Ca ontofor, omul nu numai că aduce la lumină ființa, dar îi devine și instrumentul, organon; asumarea ființei devine operă tehnică, abilitate de a prinde cu mâna, de a lua, de a manipula. Omul este acel organ prin care ființa e orientată en-ergic către diversele finalități ale vieții practice. Manifestarea acțiunii, a voinței, a perspicacității tehnice devin formele târzii sau, putem spune, cele mai recente, ale venirii ființei în lume, ale instrumentării ei prin operele subiectivității. Acum, a gândi ființa *„nu mai e a contempla, ci a te angaja, a fi cuprins în ceea ce gândești, a fi într-un proces – eveniment dramatic al ființei-în-lume."*[81] Caracterul extrem contemporan al civilizației europene își lasă descrise ocurențele în strictă consecință a modurilor de instrumentare ale ființei; a voi, a face, a schimba sunt refrene prin care reverberează o ontologie devenită tehnică, competiție, profesie chiar. Pavese putea să considere actul de a trăi nu ca pe un dar sau o necesitate ținând de ordinea naturalului, ci ca pe o meserie pe care o poți practica sau abandona. Deși demisia în fond înseamnă moarte, sensul raportării și interpretării actului diferă totuși.

[78] „Ontologia, spus la modul autentic, coincide cu facticitatea existenței temporale. A înțelege ființa ca ființă – înseamnă a exista în lumea aceasta.", *ÎN*, p. 10.
[79] *ÎN*, p. 10.
[80] „Orice om este ontologie. Opera lui științifică, viața lui afectivă, satisfacerea nevoilor sale și munca sa, viața socială și moartea articulează, cu o rigoare care rezervă fiecăruia dintre aceste momente o funcție determinată, comprehensiunea ființei sau a adevărului. Întreaga noastră civilizație decurge din această înțelegere – fie ea și cea a uitării ființei. Nu pentru că omul e cel care are adevărul. Ci pentru că ființa în general se prezintă nedespărțită de aparitatea sa (*apérité*) – pentru că există adevăr, sau, dacă doriți, pentru că ființa este inteligibilitate deoarece există umanitate.", *ÎN*, p. 10.
[81] *ÎN*, p. 11.

Ființa lumii contemporane suferă inevitabil calificările profesionalizării, ale specializării, ale științei de a administra, de a gestiona, de a produce. Omul făptător, activ în cadrele existenței lui face ceea ce intenționează, dar prin asta duce cu sine o puzderie de seturi epifanice prin care ființa se face, se însemnează, lasă urme în preajma actului uman voit. Subtilitatea lui Lévinas constă în a fi remarcat asignarea chiar și involuntară, în viața personală, a manifestărilor ființei în lume, distorsionând astfel prejudecata totalei posibilități de asumare, de intenționare a modurilor ființării. *„Făcând ceea ce am vrut să fac, am făcut mii de lucruri pe care nu le-am vrut. Actul nu a fost pur, am lăsat urme."*[82] Ființa se manifestă și în pasivitatea subzistenței lipsite de gest, și în liniștea tăcerii, și în efectele colaterale ale cauzelor asumate. Omul este purtătorul ființei, dar trebuie recunoscută și reciproca, este purtat, împins, copleșit de ființă. Conceperea ființării în lume ca fapt-de-a-lăsa-urme în ființă constituie o temă foarte personală și bine reprezentată a filosofiei lui Lévinas, fără totuși să i se poată recunoaște exclusivitatea asupra ideii.

Drama în ființă se compune și din actele nevoite și din sensurile neînțelese și din gesturile neasumate, căci, în pre-originaritatea ființării lui, subiectul este pasiv, este vulnerabil, este afectat de urmele (*trace*) ființei transmise prin alteritatea aproapelui, este o dramă etică, dacă am vrea să-i fim fideli lui Lévinas. Din simpla voință de a fi emană metaființările ce n-au de-a face cu voința. Din nevoia de a vieții derivă asumări ce nu trimit în chip rectiliniu la libertate. Orientarea teleologică a unui gest declanșează o adevărată furtună de efecte neprevăzute. Ființa însoțește destinul subiectivității și prin derizoriul acestor fapte ținând de, să-i zicem, *„efectul de vârtej"*. Prin statutul lui de subiect liber, voluntar, intențional, omul programează cu stângăcie în ființă astfel de *„efecte vârtej"* servindu-le cu mai multă sau mai puțină investiție dezirativă drept nucleu central. Se ființează în ciuda a ceea ce se face, se petrece împotriva a ceea ce se intenționează, se întâmplă dincolo de ceea ce se recunoaște drept act personal. Adevărul lévinasian despre subiectivitate ne va spune că omul nu se poate sustrage consecințelor pe care simpla lui ființare le antrenează și că astfel este responsabil *„dincolo de intenții"*, este responsabil și pentru ceea ce nu dorește și pentru ceea ce nu face și pentru ceea ce omite și pentru ceea ce gravitează incontrolabil în jurul intenției de ființare strictă. Aplicația la cazul tragic al relației Laios-Oedip este revelatorie. Sensul tragic al relației se împlinește prin chiar intenția de a-l evita, prin chiar actele ce tind să-l submineze dovedindu-se astfel a fi fost chiar „urmele" lăsate de destin pentru a fi urmat pas cu pas. Ființa în sens tragic este ceea ce se joacă în complexul relațiilor intersubiective ca formă anume de a fi împotriva grijii de a fi emanantă în proiectele particulare. A trebui să fii ceea ce nu dorești și a face să se împlinească sensul ființei pe seama abilității de-a vrea să i te sustragi, iată punerea în scenă tragică a ființei, omul comportându-se *„ca și vânatul care, pe câmpia acoperită de ninsoare, fuge în linie dreaptă de zgomotul vânătorilor, însemnând cu exactitate urmele care îi vor aduce pieirea."*[83] Locuirea în lume e un aspect mai adânc

[82] *ÎN*, p. 11.
[83] *ÎN*, p. 11.

al relației cu ființa decât cel prezentat în sumarul conștiinței ființării, lucru pe care Heidegger pare să-l fi spus secolului XX. Relația de locuire subîntinde cvasitotalitatea posibilităților ființei. Ontologia ce-și face din locuire conceptul privilegiat vrea să spună despre om mai mult decât că el este o conștiință gânditoare, un centru de intenție, voință sau afecțiune; „*ontologia este esența oricărei relații cu ființele și chiar orice relație în ființă.*"[84]

Dar oare comprehensiunea ce trimite la situarea subiectului în deschisul ființei ar fi ea actul suprem în care se epuizează posibilitatea întâlnirii cu ființa? Nu rămâne oare dincolo de deschisul ființei ceva care nu se pretează la comprehendare, ceva care nu se poate oferi în lumina orizontală a ființării? Inteligibilitatea de sine realizată de subiect în deschisul ființei exclude oare ființarea altuia dincolo de această performanță? Este celălalt ca subiect neidentic cu mine integrabil sferei de inteligibilitate? A spune că da e deja reducție idealistă gravitând între solipsism și fenomenologie. A recunoaște că nu obligă ontologia să se trezească din orgoliul izomorfismului ființă-conștiință a ființei, să accepte că *ecceitatea*[85] specifică celuilalt nu se livrează nici în comprehensiune, nici în interpretare, nici în judecare. Celălalt revine oare la uni-totalitatea orizontului ființei? Dorința de a-l cunoaște îi atinge oare sfera autonomiei în *ecceitate*? Cred că ar trebuie dat un răspuns negativ. Celălalt nu revine la ceea ce se cunoaște, la inteligibilitate. El este eretic[86] în raport cu lumina ființei – ce subîntinde omologia prezență-esență-inteligibilitate –, felul lui de a-și întreține proximitatea nu licitează nici esențe, nici concepte, nici sensuri. Miza lui e mai radicală, el afectează dinainte de a i se bănui prezența, afectează în chip pre-originar lăsând urme în sensibilitatea eului; în loc să fie obiect reprezentabil, el este un alt subiect care mă interpelează, mă ține cu privirea directă și mă pune în cauză. Relația cu el este dialogică sau, dacă vrem să ne referim la pre-originaritatea sensibilului diastazică, celălalt stă ascuns în interogativul situării proxime la care deja-ul prezenței mele îi este într-o oarecare măsură răspunsul, „Da!"-ul exprimat de solidaritatea în heteronomie. Înțelegerea lui se consacră mai curând ca invocare[87], slăbiciune a afectării chipului transcendent, una care este chiar condiția aducerii la limbaj. Ontologia vorbește limba ființei în care toate diferențele se legitimează prin prezența în orizontul ființării. Limba ființei este universală, nu admite dialecte, nu tolerează limba străină în care cineva și-ar putea adăposti singularitatea. Etica vrea să recupereze tocmai aceste limbaje dialectale vorbite de existențe nomade, limba celuilalt pe care încă nu o cunosc și de care

---

[84] *ÎN*, p. 12.

[85] Termen indicând specificitatea radicală a unui lucru, ceea ce îl recomandă în mod exclusiv drept „acela".

[86] „Numai celălalt, total-altul, poate să se manifeste ca fiind ceea ce e, mai înainte de apariția adevărului comun, printr-o anumită non-manifestare și printr-o anumită absență. Numai despre el se poate afirma că fenomenul său constituie o anumită non-fenomenalitate, că prezența sa (e) o anumită absență. Nu absență pur și simplu, de care logica ar sfârși prin a profita, ci o *anumită* absență", cf. Derrida, *op. cit.*, p. 134.

[87] „A înțelege o persoană înseamnă deja a-i vorbi. A pune existența altuia în indiferența ființei înseamnă să fi acceptat deja această existență, să fi ținut cont de ea. «A fi acceptat», «a fi ținut cont» nu trimit spre comprehensiune, spre a-lăsa-să-fie. Vorbirea desemnează o relație originară. Este vorba despre a percepe limbajul nu ca subordonat faptului de a lua cunoștință despre prezența altuia, sau despre vecinătatea lui, sau despre comunitatea cu el, ci ca o condiție a acestei «luări de cunoștință».", *ÎN*, pp. 14-15.

sunt străin, pe care n-o pot traduce, chiar dacă o aud. Celălalt va rămâne pentru totdeauna un dialectal în raport cu logosul ființei și această străinătate a lui îi confirmă transcendența. Limba lui este numai a persoanei lui, nu poate fi auzită și deprinsă în discursul populist, cel care vrea să se adreseze tuturor, al ființei. Solidaritatea cu el crește pe măsură ce, abia în el, mi se revelă străinătatea în ființă, adică alteritatea. În temeiul străinătății s-ar putea admite că relația cu el nu mai e una de comprehensiune, cât una de întâmpinare, salut[88] și ospitalitate – noile categorii ale eticii relaționale.

Violența ontologică

În discursul ontologiei Lévinas găsește semnele violenței;[89] a vorbi despre celălalt în lumina logosului ființei înseamnă a-l deține prin sensul acestui logos, a-l fi constituit, ceea ce revine la parțiala lui negare. Cunoașterea este întrucâtva posesie, exercițiu de stăpânire a limbajului în care a devenit sens lumea obiectelor. Celălalt în radicalitatea chipului diferit nu se regăsește în discursul ontologic căci, în ceea ce-l privește, nu mai e vorba de ființă, nici de ființa ființării. Chipul lui, transcendent, stăruie în autonomia alterității lui dincolo de ființă, ca tocmai ex-cepție, ca tocmai străin și corp delict; *„întâlnirea cu altul constă în faptul că, în ciuda întinderii dominării mele asupra lui și a supunerii sale, eu nu îl posed."*[90] Condiția întâlnirii lui este smulgerea, detașarea, particularizarea lui deasupra fondului generalității ființei, alocarea particularității lui insubstituibile și, cu asta, salvarea lui de la ucidere – negarea[91] celuilalt fiind disoluție în generalitatea ființei. Aici violența ontologiei devine crimă săvârșită de ființă asupra specificului heterodox al ființului. Negația îl împinge pe celălalt într-un orizont al neutralității, unde nu-și aparține ca *ecceitate* din pricina ființei care-l luminează estompându-i caracteristicile. Doar fața lui îl promovează, îl exhibă ca unicitate, îi întreține transcendența, al cărei mesaj[92] este *„Să nu ucizi!"*; doar ea se vede din ființă, doar ea poate deveni țintă și doar asupra ei poate fi aruncată piatra. Nemijlocirea feței celuilalt, vizavi de care discursul este gata mereu să emită actul condamnării, scapă, este salvată numai atâta vreme cât nu e remisă luminii neutre a conceptului[93], câtă vreme nu

---

[88] „Există în întreaga atitudine față de uman un salut – fie și sub forma refuzului de a saluta.", *ÎN*, p. 15.

[89] „Incapabile să-l respecte pe celălalt în ființa și în sensul său, atât fenomenologia cât și ontologia ar fi, așadar, niște filosofii ale violenței. Prin ele, întreaga tradiție filosofică ar fi în relație, în chiar sensul său și în profunzime, cu opresiunea și cu totalitarismul aceluiași. Veche prietenie ocultă între lumină și putere, veche complicitate între obiectivitatea teoretică și posesiunea tehnico-politică.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 135.

[90] *ÎN*, pp. 17-18.

[91] „Celălalt este singurul ființ pentru care negarea nu se poate anunța decât totală: un omor. Celălalt este singura ființă pe care pot dori să o ucid.", *ÎN*, p. 18.

[92] „A fi în relație cu celălalt față în față – înseamnă a nu putea ucide.", *ÎN*, p. 18.

[93] „Fața semnifică altfel. În ea infinita rezistență a ființului la puterea noastră se afirmă cu precizie împotriva voinței ucigașe pe care o înfrânge, pentru că orice nud – iar nuditatea feței nu e o figură de stil – semnifică prin el însuși.", *ÎN*, p. 19.

este caracterizată prin esențe de sens general, ci este ascultată, *„întrucât vederea feței nu e numai vedere, ci auzire și vorbire"* [94].

În disputa, indirectă, dintre etică și ontologia fundamentală, Derrida pare a alege să țină parte acesteia din urmă, dacă nu cumva e vorba de o obediență strict conjuncturală și întrucâtva histrionică – pentru că, în cele din urmă, și discursul filosofic este un mod de a juca, un rol adoptat. Heidegger arătase, în *Sein und Zeit*, cum prezența ființei poate fi gândită numai în orizontul de comprehensiune al subiectului, în temporalitatea transcendentală unde se iscă limbajul. Limbaj al esenței (*essence*), fenomenologia presupune, zice Derrida, un sens al ființei, în absența căruia idealitatea în general nu ar fi posibilă, sens cuprins într-un orizont al exprimării lui *esse* unde esența și existența nu sunt încă separate. De aceea, pasul făcut de Heidegger dincolo de Husserl explicitează un adevăr de fond, implicit, al demersului fenomenologic. Dincolo de Heidegger și uneori ferm împotriva acestuia, Lévinas vrea să demită *„prioritatea"* acordată de filosoful german ființei prin raport cu fiindul/ființarea. Aici Derrida găsește ceva de spus. Mai întâi, el va considera că lévinasiana *„prioritate"* este un termen impracticabil în condițiile ontologiei heideggeriene, pentru că sensul expresiei este relevant doar în raporturile dintre lucruri determinate, altfel spus, comensurabile. Or, la Heidegger ființa nu este un lucru, nu este *„nimic în afara ființării"*, pe care nu o poate preceda *„nici în timp, nici în demnitate."*[95] Ființa heideggeriană nu se situează nici *„deasupra"* și nici *„alături"* de ființare, iar dacă vrem să spunem totul *„nu există nici măcar distincție, în sensul obișnuit al acestui cuvânt, între ființă și ființare"*, pentru că *„ființa nu este nimic în afara ființării."*[96] Dacă e ilegitim a se vorbi de o subordonare a fiindului față de ființă, nu mai e cazul unei relații similare a eticii cu ontologia. Ființa nu este gândită separat și împotriva fiindului, nu este o putere „străină", „impersonală", „ostilă", nici măcar un principiu;[97] gândirea ființei nu s-ar putea astfel constitui ca o violență etică. În plus, posibilitatea gândirii celuilalt ca altul, posibilitatea eticii, recunoașterea și respectarea celuilalt sunt condiționate de gândirea sau pre-înțelegerea[98] ființei, de ontologie. Heideggerianul *„a lăsa să fie"*[99] exprimă relația eului cu o exterioritate, care nu devine neapărat obiect al

---

[94] *ÎN*, p. 19.

[95] Cf. Derrida, *op. cit* p. 194.

[96] *Ibidem*, p. 197.

[97] „Nefiind ... filosofie primă privind arhi-ființarea, primul lucru și prima cauză care comandă totul, gândirea ființei nu privește și nu exercită nici un fel de putere. Căci puterea este un raport între două ființări.", cf. Derrida, op. cit., p. 195. Oare puterea este numai raport între ființări? Nu există o putere a impersonalului, a destinului, a naturii, a cerului, a divinității, o putere care vine parcă de nicăieri, dar schimbă și distruge cu eficacitate incontestabilă. Oare Lévinas are în vedere doar exercițiul politic al puterii? Nu doar, este vorba chiar de acea putere a ființei prin care orice ființă poate să fie și de care atârnă ființarea lui temporală.

[98] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 196.

[99] „Faptul de «a lăsa să fie» privește toate formele posibile de ființare, chiar și pe cele care, prin esență, nu se lasă transformate în «obiecte ale înțelegerii». Dacă ține de esența aproapelui să fie, mai presus de orice și în chip ireductibil «interlocutor» și «interpelat», faptul de «a-l lăsa să fie» îl va lăsa să fie ceea ce e, îl va respecta în calitatea lui de interlocutor-interpelat. «A lăsa să fie» nu privește numai, sau în mod privilegiat, lucrurile impersonale. Faptul de a-l lăsa pe celălalt să fie în existența și în esența sa de altul înseamnă că accede la gândire, sau (și) că gândirea accede la ceea ce este esența și ceea ce este existența; și la ceea ce este ființa, pe care ambele

cunoaşterii sau înţelegerii, care nu este redusă ori transformată într-o modificare a apercepţiilor aceluiaşi. Derrida comite aceeaşi eroare de decontextualizare a unor termeni, în cazul dat, a sensului lui *„a lăsa să fie"*. Pentru Lévinas nu este decisiv faptul că *gândirea accede* la celălalt sau invers, *celălalt accede* la gândire prin acest *„a lăsa să fie"*. Celălalt-ul lévinasian advine în *sensibilitate*, iar nu în înţelegere, el se manifestă ca *afecţiune* şi *urmă*, iar nu ca esenţă, nicidecum ca şi cogitatum. Important nu este ca el să fie gândit şi înţeles, importantă este *întâmpinarea* lui, *ospitalitatea* şi *responsabilitatea* infinită. Este uimitoare incapacitatea lui Derrida de a se desprinde de sensul fenomenologic, intenţional, teoretic al subiectului; în măsura în care rămâne marcat de acestea, el se află cu totul în afara intenţiilor proiectului lévinasian asupra subiectivităţii. O repetăm, celălalt nu devine noema unei noese, nu vine la esenţă, nu are o idee şi nu poate fi teoretizat. Etica este, dincolo de toate aceste categorii ale ontologiei, relaţie *faţă-către-faţă* unde se consumă o întâlnire, în care proximitatea afectării reciproce nu compromite străinătatea subiecţilor, unde comunicarea nu descalifică transcendenţa şi unde simetria transcendentală nu obliterează disimetria etică. Relaţia etică nu este „comandament" şi nu se asumă în conformitate cu o voinţă *„liberă"*; responsabilitatea este pre-originară şi fără legătură cu libertatea, deci nu poate fi consecinţa unui *„a lăsa să fie"*.

După Derrida, gândirea fiinţei sau a celuilalt nu implică o cu-prindere a lor totalitară, însă posibilitatea de a determina, în caz particular, a-l determina pe celălalt ca altul, nu s-ar putea efectua fără pre-gândirea fiinţei. Ca ceva „lăsat să fie", fiinţa e altul decât subiectul ce „lasă să fie", este deci alteritate, altul gândirii. De aici Derrida se pripeşte să confunde fiinţa cu alteritatea, dovedindu-i lui Lévinas că ontologia este tocmai condiţie a gândirii alterităţii: *„Dat fiind însă că ea (fiinţa) nu este ceea ce e decât graţie faptului-de-a-lăsa-să-fie al gândirii şi cum aceasta nu gândeşte decât graţie prezenţei fiinţei pe care ea o lasă să fie, gândirea şi fiinţa, gândirea şi celălalt sunt acelaşi; care, nu trebuie uitat, nu înseamnă identicul, unul sau egalul."*[100] Numai că, iarăşi, Lévinas nu e interesat de un celălalt al gândirii, de alteritatea impersonală a fiinţei, ci de un alt subiect, de o altă persoană, care apelează şi căreia i se poate răspunde. Chiar dacă nu e „stăpânul" fiinţării, fiinţa e totuşi temeiul acesteia, orizontul ei de realizare. Violenţa nu vine din considerarea unui fundament al fiinţării şi etica nu-şi propune să gândească fiinduri fără fundament. Violenţa vine din discursul ontologiei în care fiinţa fiinţării neutralizează specificul fiinţării, particularitatea lui, caracterul lui emfatic, fapt pe care Derrida pare să-l ignore. Alteritatea neutră a fiinţei nu face decât să ne aducă în pragul acelei esenţe obscure a lui *il y a*, existenţă fără existând care, trebuie să recunoaştem, este o victorie a morţii asupra chipului.

Eliminarea violenţei din discurs ar însemna, potrivit lui Derrida, renunţarea la predicaţie, *„cea dintâi violenţă"*, renunţarea la limbajul logic, în care se spune ceva despre

---

o presupun. Dacă n-ar fi aşa, nici un «a lăsa să fie» nu ar fi posibil şi, în primul rând, acela al respectului şi al comandamentului etic ce se adresează libertăţii. Violenţa ar domni într-un asemenea grad, încât nici n-ar mai putea să-şi apară şi să se numească.", cf. Derrida, *op. cit.*, pp. 196-197.

[100] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 201.

ceva, întrucât a fi-ul şi predicaţia sunt implicate în toate actele de comunicare; limbajul non-violent ar fi doar o *„rostire fără frază"*[101], *„pură invocaţie"* sau *„pură adoraţie"*, *le dire sans dit*. În dăruirea sau oferirea de lume, care e pentru Lévinas originea limbii, Derrida recunoaşte o anume non-violenţă, dar contestă că această simplă deschidere către celălalt ar fi deja întru totul limbă. Atunci când, pentru a deveni limbaj predicativ, donaţia signifiantă trece prin faza conceptuală, capătă puterea de articulare într-o frază, inevitabil se insinuează în limbaj violenţa, controlul semnificaţiei şi al esenţei asupra celuilalt, atitudinea ontologică. Optând pentru rostirea ca simplă donaţie non-violentă, Lévinas se retrage, poate fără să vrea, într-un an-istorism[102] de unde e greu să trimită un mesaj lizibil pentru ceilalţi, trăitori în timp şi istorie.

Cine este celălalt?

„Ce n-aş da să fiu un altul!" (*F. Pessoa*)

Răspunsul preferat al lui Lévinas ar fi univoc: celălalt este aproapele (*l'Autrui*), semenul. Pe bună dreptate va observa Guibal[103] că opera esenţială a lui Lévinas este în întregime un discurs despre exterioritate, o apologie a celuilalt, dacă vrem, o heterologie. Preocuparea filosofiei lui este cum să poată fi gândit Celălalt în separaţie de Acelaşi, cum un eu, diferit de eul persoanei întâi, să fie înţeles fără a fi redus la aprehensiunile acestuia? Celălalt, categorie ce polarizează o metafizică a lui Acelaşi, e caracterizat în primă instanţă negativ, prin eliminarea determinaţiilor ce l-ar asimila lui Acelaşi. Celălalt nu este un *alter ego* constituibil printr-o analogie aprezentativă – ca şi la Husserl –, deşi structura lui formală este a unui ego. Dincolo de categoria care îl face un anonim, celălalt este un cine,

---

[101] „...în cea mai înaltă exigenţă non-violentă a sa, denunţând trecerea prin fiinţă şi momentul conceptului, gândirea lui Lévinas ne-ar propune nu numai, aşa cum spuneam mai înainte, o etică fără lege, ci şi un limbaj fără frază. Ceea ce ar fi perfect coerent dacă chipul n-ar fi decât privire, dar el este şi rostire; şi în rostire fraza este cea care face ca strigătul nevoii să acceadă la expresia dorinţei. Or, nu există frază care să nu determine, care, altfel spus, să nu treacă prin violenţa conceptului. Violenţa apare o dată cu articularea, iar aceasta nu este deschisă decât de circulaţia (mai întâi preconceptuală) a fiinţei. Elocuţia însăşi a metafizicii non-violente constituie prima ei contrazicere.", *ibidem*, p. 212. Chiar dacă devine concept, prin asta limbajul încă nu devine violent. Să reamintim lui Derrida că pentru Lévinas, a vorbi înseamnă «a dărui lumea» celuilalt (*TI*), că, dată fiind separaţia şi transcendenţa în relaţiile intersubiective, limba este tocmai această «viaţă a transcendenţei», circuitul pneumatic al rostirii în care se instalează responsabilitatea spusei.

[102] „Va trebui să ne întrebăm, atunci, dacă mai este posibil să identificăm, aşa cum vrea Lévinas, gândirea şi limbajul, dacă această trans-istoricitate a sensului este autentic ebraică în inspiraţia sa; dacă, în sfârşit, această non-istorie se smulge din istoricitate în general sau numai dintr-o anumită dimensiune empirică sau ontică a istoriei. Şi dacă invocata escatologie poate fi separată de orice fel de referinţă la istorie. Căci propria noastră referinţă la istorie nu este aici decât contextuală. Economiei despre care vorbim nu-i convine mai mult nici conceptul de istorie aşa cum a funcţionat el dintotdeauna şi care este dificil, dacă nu imposibil, de scos din orizontul său teleologic sau escatologic.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 213.

[103] „L'oeuvre de Lévinas est tout entière un éloge de l'extériorité, une apologie de l'Autre. Mais l'extériorité de l'Autre n'est réele – c'est-à-dire absolue – que si elle survient dans un monde qui rien a nul besoin et qui ne l'attend pas.", cf. F. Guibal, *...et combien de dieux nouveaux*, Aubier, Montaigne, Paris, 1980, p. 19.

un tu, un nume care poate fi rostit şi la care cineva să poată răspunde. Este cineva care poate afecta sfera eului meu, cineva care poate declanşa o gamă pasională vastă şi ambiguă, poate fi chemat, aşteptat, dorit, repudiat etc., cineva care în insistenţa fiinţării lui în proximitate se opune repausului indiferenţei Aceluiaşi. Celălalt este cineva care, venind în preajma eului îi oferă posibilitatea de a fi mai mult decât poate fi, mai mult decât propria fiinţă, de a fi un deschis către ceea ce el nu poate fi, către alteritate, de a fi un dincolo de propria esenţă, de a fiinţa în excesivitatea inasimilabilă a lui Altul. Aici atingem o teză indispensabilă a filozofiei lévinasiene: prin Celălalt eu pot să fiu mai mult decât sunt, să acced – în dorinţa (aspiraţia) metafizică – la o esenţă ce nu mi-e proprie şi care nu poate deveni produsul noesei. În relaţia Acelaşi-Altul se configurează ideea infinitului[104] – alta decât infinitatea fiinţei divine perfecte –, ca separaţie[105] atee în care, fără să se anuleze relaţia, Acelaşi rămâne în ipseitatea lui infinit diferit de Celălalt care-i răspunde cu aceeaşi monedă. Ireductibilul este infinitatea prin care Celălalt, în loc să vină la mine, îmi stă în faţă, în loc să devină concept, rămâne chip, în loc să mă gândească, mă apelează. Separaţia atee prin care îmi poate sta în faţă celălalt trimite la preistoria relaţiei ca transcendenţă personală – infinit al interiorităţii Eului care nu poate fi Altul prin nici un fel de tertip. Ireductibilitatea Celuilalt ne obligă să căutăm o nouă definiţie pentru adevăr – dincolo de adecvaţie, dincolo de reducţia la concept. Adevărul parvine în întâlnirea cu celălalt, care nu e concept, nu e obiect al intenţiei, nu intră în sinteză cu mine şi nu aderă la sistemul reprezentărilor mele, unul ce este, prin alteritatea lui, infinitate a transcendenţei şi epifanie a *Prea-Înaltului* – origine a sensului spaţialităţii – sau urmă (*trace*) a invizibilului.[106] Adevărul trebuie suportat ca separaţie ce nu se totalizează, ca excepţie căreia îi lipseşte măsura comună – adevărul ca măsurare a distanţei faţă de un Altul, proxim dar transcendent. Pentru a-l întâlni pe celălalt trebuie să-l smulg din fiinţă – unde nu există separaţie, unde relaţia se suspendă prin omogenia substanţei –, să-l caut în adevăr.[107] Smulgerea Celuilalt din fiinţă este un travaliu obligatoriu pentru a pregăti

---

[104] „Avoir l'idée de l'Infini, c'est porter en soi ce que l'on ne saurait tirer de soi, ce qui excède et conteste toute auto-suffisance (...) Débordant le sujet et ses capacités d'assimilation et d'intériorisation, l'idée de l'Infini renvoie à l'extériorité de celui qui l'a produite en nous, elle a cette originalité unique de viser une altérité inobjectivable, à jamais transcendante. (...) en tant qu'idée de l'Infini, l'esprit est appelé à se convertir à plus grand que soi, à cet Autre qui ne se réduit jamais à «l'idée de l'Autre en moi», qui reste infiniment autre que toute image que me fais de lui (...) L'idée de l'Infini n'est pas mienne, elle est la manière par laquelle l'Autre me manifeste la présence de son extériorité.", cf. Guibal, *op. cit.* pp. 33-34.

[105] „Dorinţa... se lasă chemată de exterioritatea absolut ireductibilă a celuilalt, în raport cu care ea trebuie să rămână infinit inadecvată. Egalul ei e lipsa de măsură. Nici o tonalitate, vreodată, nu se va închide asupra ei. Metafizica dorinţei e, aşadar, o metafizică a separaţiei infinite.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 137.

[106] „Infinit-altul e invizibilul, întrucât vederea nu deschide decât exterioritatea iluzorie şi relativă a teoriei şi a nevoii. Exterioritate provizorie pe care ne-o acordăm *în vederea* consumării, a consumului. Inaccesibil, invizibilul e prea-înaltul (*le très-haut*). Expresia aceasta – locuită, poate, de rezonanţele platoniciene evocate de Lévinas, dar mai cu seamă de altele, mai uşor de recunoscut – rupe, prin excesul ei superlativ, litera spaţială a metaforei. Oricât de înaltă ar fi, înălţimea este întotdeauna accesibilă; prea-înaltul însă este mai înalt ca înălţimea. Nici o creştere în înălţime nu ar putea să-l măsoare. El nu aparţine spaţiului, nu face parte din lume.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 137.

[107] „Într-adevăr, Acelaşi nu poate să-l întâlnească pe Altul decât în hazardul şi riscurile căutării adevărului, în loc să se odihnească confortabil pe el. Fără separare nu ar exista adevăr, ar fi existat doar fiinţă. Adevărul, contact

condițiile întâlnirii; un altul nu e posibil în ființa ființării, de aceea ontologia nu poate suporta o etică a relației. Separația atee a celuilalt, salvat de la ființă, îl îndreptățește să-și ofere chipul, ca adevăr la care eu ajung prin aceea că îl primesc în apelul, în cuvântul lui, căci nu există adevăr unde nu e cineva care să interpeleze. Odihna lucrurilor în ființă le ține în mutenie – la Heidegger nu îmi vorbesc lucrurile, nu îmi vorbește celălalt, ci îmi vorbește ființa – voce comună ce refuză apostazia discursurilor alternative, ontologie a univocității.

Prin înrădăcinarea prealabilă în ființă același și altul sunt reduși la ființă, care le suspendă autonomia, le anulează relația proiectându-i într-un adevăr al comuniunii. Adevărul propus de Lévinas se bazează pe anterioritatea separației – dincolo de ființă –, pe sensul celuilalt ca transcendență. Alteritatea se afirmă ca formă singulară – epifanie a separației ce-și face din distanță condiție a chipului propriu. A avea dreptul la adevăr înseamnă, pentru altul și același, a fi emancipați de suveranitatea univocității ființei. În ființă același și altul sunt subminați de esența comună ce se oferă drept principiu, sunt neutralizați în comuniunea totalității omogene de unde nu pot ieși separați – ființa ființării este comunul ființării. Nu se poate apela și nu se poate răspunde în ființă pentru că vocea celui ce apelează și a celui ce răspunde e aceeași; vocea ființei este rostire monologală, reverie mută a cuiva care se ascultă vorbindu-și fără a avea pe cine să apeleze. Lévinas propune o ființă dialogală, un eu care nu-l atinge niciodată în interioritatea lui pe celălalt și care, pentru a masca distanța, începe să-i vorbească, dar ca unul ce poate sta nevăzut în schema apelului – precum Gyges al lui Platon, mitul interiorității eului –, ca unul ce se aude fără a se ști *cine* se aude. Acest *cine* absent din vedere, dar care își transmite verbal semnele interiorității este intangibilul natural al aceluiași. A vorbi celuilalt presupune a fi dezrădăcinat de originea comună, a fi deja solitar în ipseitatea separației – a putea pronunța apelul unei interiorități ce nu mai este vocea ființei, ci invocația unui eu. Abia prin separație celălalt se poate refuza, poate scăpa asaltului interiorității mele, mi se poate opune, poate sta împotrivă – autonomie a posibilității adevărului, dar și a erorii. Numai pentru că celălalt este un străin, adevărul lui poate deveni context inaugural, numai de aceea eroarea poate pândi la tot pasul. Grija pentru alteritatea lui e conștiința facilității la tot pasul a erorii, este perseverență în relație fără garanția oportunității.

Adevărul nu mai este eveniment al ipseității, nu se petrece ca solitudine a reprezentării celuilalt pe orizontul intenționalității mele, adevărul apare ca relație nealterată de neliniște vreunei nevoi. Ceea ce provoacă orientarea către adevăr nu este o lipsă a interiorității, ci chiar infinitatea celuilalt ca surplus peste deplinătatea eului, căruia *nu-i lipsește nimic*. Prin teorie, celălalt este deținut de același; prin căutarea adevărului, același se deschide dialogic celuilalt, se lasă afectat de interioritatea lui inconvertibilă, revelată ca transcendență a infinitului.[108] În interioritatea lui același nu există condițiile pentru o conversie la celălalt, eventual sub forma suficienței teoretice, fapt care ar legitima

---

mai fin decât tangența, în riscul neștiinței, al iluziei și al erorii nu recuperează distanța, nu conduce la unirea cunoscătorului și cunoscutului, nu conduce la totalitate.", *TI*, p. 44.

[108] „Fiindcă ideea de exterioritate care ghidează căutarea adevărului nu este posibilă decât ca idee a Infinitului.", *TI*, p. 45.

mutarea relației pe un alt registru; infinitatea ca interioritate a celuilalt nu este măsura infinită a interiorității mele. Relația cu altul se consumă ca paradox al proximității unor interiorități infinite, exprimat cel mai bine în aspirația[109] metafizică. Ideea Infinitului nu se configurează, pentru Lévinas, ca proiect sublim al propriei interiorități, ca dez-limitare a ipseității subiectului prins de fascinația propriei circularități. Infinitul ar fi singura idee care – printr-o inversiune a condiționării – nu pleacă *de la* subiect, ci *spre* subiect, venind dintr-o interioritate – o altă ipseitate – de nestrăbătut a exteriorității radicale a celuilalt, unul care nu poate fi reprezentat, dar poate fi chemat la proximitate prin dorință. Apriorismul reprezentării este înlocuit aici de pasivitatea afecțiunii cu interioritatea celuilalt, care advine în afara ordinii unui orizont prin care s-o fi așteptat. Dorința proximității infinitului interiorității celuilalt, una care nu are finalitate obiectivă servește, prin limita ce-o anunță, la revelarea Infinitului. Nu celălalt este Infinitul, ci interioritatea ireductibilă a ipseității lui. Nevoia manifestată ca dorință a celuilalt nu divulgă defectul vreunei lipse, nici năzuința vreunei împliniri. Celălalt este dorit ca exces al Infinitului alterității[110] asupra arhisuficienței interiorității – dorință metafizică ce dorește tocmai pentru că-și debordează suficiența și-n travaliul acestei *ieșiri (în sens biblic)* excentrice întâlnește chipul[111] celuilalt, numele fondului de alteritate ce scapă oricărui proiect, oricărei așteptări. Dorința celuilalt este chiar modul afectării, în întâlnire, de către celălalt mai înainte să se fi activat mecanismul reprezentării, anterioritate[112] în raport cu proiectul fenomenologic. În actul dorinței, dezirabilul deja a afectat interioritatea dezirantului în așa fel, încât celălalt nu mai este dorit pentru același, care și-a pierdut neutralitatea și funcționează sub alocația unui altul. Parafrazând un dicton pascalian, am zice că celălalt nu poate fi dorit dacă nu e deja deținut; completând, am spune că celălalt nu poate fi deținut, și acest fapt este tocmai ceea ce dezvoltă mecanismul dorinței. Suficiența interiorității excedată de dorință devine apel[113] către celălalt, califică limbajul ca un *fapt de a fi dincolo* de suficiența ipseității, un *mai mult decât* a fi prin aceea că este *pentru* celălalt și acest *pentru* prelungește ființarea dincolo de controlul ipseității. Transcendența celuilalt este interioritatea lui, care îmi poate livra un răspuns sau care îl poate refuza, la interpelarea care se prezintă ca deschidere a

---

[109] „L'idée de l'Infini est Désir, elle n'est point maîtrise d'un objet, mais relation de débordement et d'infinition avec l'Autre qui habite la pensée en l'excédant.", cf. Guibal, *op. cit.* p 35.

[110] „Adevărul se caută în altul, dar de către cineva căruia nu-i lipsește nimic. Distanța este de nestrăbătut și, în același timp, străbătută ", *TI*, p. 45.

[111] „Dorința este cea care măsoară infinitatea infinitului, fiindcă o măsoară prin însăși imposibilitatea de a măsura. Lipsa de măsură măsurată de către dorință este chip.", *TI*, p. 45.

[112] „Ce e așadar această întâlnire cu absolut-altul? Nici reprezentare, nici limitare, nici relație conceptuală cu același. Eul și celălalt nu se lasă dominați, nu se lasă totalizați de un concept de relație. Și aceasta în primul rând deoarece conceptul (materie a limbajului), întotdeauna *dat celuilalt*, nu poate să se închidă asupra celuilalt, nu poate să-l cuprindă (*le comprendre*). Dimensiunea dativă sau vocativă fiind cea care deschide direcția originară a limbajului, ea nu ar putea să se lase, fără violență, cuprinsă și modificată în dimensiunea acuzativă sau atributivă a obiectului. Limbajul nu poate, așadar, să-și totalizeze propria posibilitate și să cuprindă în sine propria-i origine sau propriu-i țel.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 139.

[113] „Adevărul apare acolo unde o ființă separată nu se topește în altul, ci îi vorbește. Limbajul care nu îl atinge pe altul, chiar prin tangență, îl atinge interpelându-l, poruncindu-i sau slujindu-l în direcția desăvârșită a acestor relații.", *TI*, p. 45.

interiorității mele. Relația cu celălalt înseamnă și a sta sub amenințarea acestei vulnerabilități, anume că numai el poate să fie un răspuns – dialogul interior nu suplinește radicalul separației alterității.

Separația lui Același de Altul este schema în care își păstrează coerența tezele întregii filosofii lévinasiene, așa cum ontologia heideggeriană este interesantă ca poetică a ființei ființului. Autonomia lui Același în fața Altuia, cu acceptarea reciprocității, descalifică eficacitatea proiectului de reprezentare, produce o simetrie formală a subiectivității – eul și celălalt sunt centre de ipseitate absolut separate. Extazul comunicării nu devine comuniune, curiozitatea intelectivă nu devine reducție eidetică, *„cunoscătorul nu participă și nu se unește cu ființa cunoscută."*[114] Celălalt este întotdeauna un *Prea-Înalt* la adăpostul venerației, în care eul stă retras. Dar nu în sensul că se refuză relației, ci că o folosește ca prilej al apologiei celuilalt – simpla interpelare e debutul apologiei, a te adresa celuilalt este semnul unei venerații pentru el. De la platonismul situării în vedere a celuilalt, Lévinas se deplasează spre o situare în ascultare; mediatorul relației nu mai este lumina care denudează trupurile și trezește ochiul, ci sunetul care spune numai ceea ce vrea celălalt, lăsându-l sub pudica protecție a invizibilității. Celălalt se exprimă, vorbește, se anunță, nu este pândit în intimitatea feței lui cu complicitatea conspirativă a luminii, *„ființa nu se așază în lumina altuia, ci se prezintă ea însăși în manifestarea care trebuie doar să o anunțe."*[115] Celălalt nu este forma plastică pe care privirea mea o întâmpină, chipul lui este interioritate apofantică ce nu se rezumă la imaginea pe care o pot reda eu mai mult sau mai puțin fidel. Acea interioritate, ce nu-și retrage proximitatea deși rămâne protejată de invizibil, este chip al alterității celuilalt, acela care se anunță și vorbește, origine a limbajului și comunicării. A-l recunoaște pe celălalt înseamnă a nu-l fi convertit deja la imaginea sub care îmi apare – consecință a apriorismului sensibilității mele –, a nu-i impune drept de ființare intelectivitatea pe care o pot presta, prin concepție[116], a nu-l transforma în idol sau în noemă. Invizibilul chipului celuilalt îmi parvine ca apel cu adresă expresă, *„manifestarea chipului e deja discurs."*[117] Sensul se exprimă ca ipseitate a celuilalt ce nu-și găsește măsură în același, ca diferență ce devine limbaj. Modul în care se prezintă pe sine este faptul de a mi se adresa al celuilalt, a-și menține anonimatul în libertatea apelului. În loc să se înfățișeze printr-o imagine ce ar putea fi judecată de privire, se anunță în echivocul unei rostiri.[118] Prejudecata inteligibilității lui, inaugurată o dată cu dezvăluirea luminii, e dislocată în pasivitatea ascultării. Prezența lui nu este mai

---

[114] *TI*, p. 47.

[115] *TI*, p. 48.

[116] „Nu există ...o conceptualitate a întâlnirii: aceasta nu e posibilă decât prin celălalt, grație lui, grație imprevizibilului refractar la categorie. Conceptul presupune o anticipare, un orizont în care alteritatea se *amortizează* prevestindu-se și lăsându-se prevăzută. Infinit-altul nu poate fi adunat, strâns, închis într-un concept, nu poate fi gândit plecând de la un orizont care e mereu orizontul aceluiași, unitatea elementară în care aparițiile neașteptate (*les surgissement*) și surprizele sunt, de fiecare dată, întâmpinate de o înțelegere, sunt recunoscute.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 139.

[117] *TI*, p. 49.

[118] „Discursul nu este doar o modificare a intuiției (sau a gândirii), ci o relație originară cu ființa exterioară.", *TI*, p. 49

degrabă imagine, speculația spațială a privirii, cât cuvânt – prezența ca parusie verbală. Vizibilitatea feței nu este garanția veracității verbale, ci invers, verbalitatea susține evidența vizibilă a feței; pentru că celălalt îmi vorbește, pot crede că fața lui nu e o mască. Funcția vederii e preasumată de interlocuție unde expresia devine rostire și vederea, ascultare, *„ochiul nu luceşte, vorbeşte"*.[119] Ascultându-l nu intru în interioritatea lui, ci o las să-mi parvină; emotivitatea cuceririi celuilalt se pierde dinaintea limbajului prevenitor cu care mă întâmpină. Respectul interiorității lui înseamnă a-i lăsa șansa de-a întârzia infinit în adresarea apelului, a nu intra *„prin efracție"*, adică a nu-l reduce la exterioritatea actelor lui, ce pot servi drept pretexte justificative pentru o modelare teoretică. Celălalt nu este compozabil din suma semnelor exterioare ale interiorității lui, din manifestarea sa istorică; celălalt este un *a priori* al interiorității care nu poate fi ipseitatea eului meu. interioritate a cărei erupție o pot auzi ca și chemare, iar nu ca voce interioară. Celălalt trebuie să fie persoana a doua care îmi vorbește punându-mă astfel în cauză[120], iar nu instanța terță a cărei auctorialitate e presupusă în analiza unor *opere*.

Celălalt este cineva *cu* care vorbesc nu *despre* care se vorbește, este interlocutorul[121], nu subiectul discuției. Autonomia lui se manifestă ca alternanță între rostire și tăcere, pe când, dacă ar fi un subiect al discuției, ar rămâne posedat de contingențele unui dialog la care participă fără să fie prezent, în care e invocat fără a-i fi lăsată libertatea revocării, în care este ceea ce se spune despre el, este produs verbal. Respectându-i autonomia, relația cu celălalt nu devine ideologie, ci act de politețe. Libertatea lui își decide singură oportunitatea venirii în relație, astfel că eu nu pot grăbi manifestarea vocativă a proximității cu el, semn al necondiționării. Advenienta celuilalt inversează traseul[122] comun al conștiinței intenționale care se ocupă constant cu proferarea unor obiecte noematice pe post de tablou al realității. Termenul găsit de Lévinas pentru a marca diferența acestei advenienţe în raport cu obiectivarea este *revelația* – inițiativa[123] verbală a celuilalt prin care el vine în proximitate afectând sfera interiorității mele. Autonomia lui este absolută, ipseitatea lui mi se deschide prin limbaj, iar relația cu el rămâne esențialmente verbală, responsabilitatea este preluare, fără intervalul în care să se poată lua decizia, a apriorismului vocativ. Chemarea celuilalt vine dintr-o arheistorie,

---

[119] *TI*, p. 49.

[120] „(l'idée de l'Infini) n'est point connaissance qui augmenterait la richesse du Même, elle est attitude morale, mise en question du Moi devant la hauteur de l'Autre qui se révèle à lui.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 36.

[121] „Ceea ce se prezintă ca fiind independent de orice mișcare subiectivă este interlocutorul, al cărui mod constă în a pleca de la sine, a fi străin și, totuși, a mi se prezenta.", *TI*, p. 50.

[122] „Nu avem, la drept vorbind, a ne întreba ce este această întâlnire. Ea este întâlnirea, singura ieșire, unica aventură în afara sinelui, spre imprevizibil-altul. *Fără speranță de întoarcere* (...) această întâlnire a imprevizibilului însuși constituie, fără doar și poate, singura deschidere posibilă a timpului, singurul viitor pur, singura cheltuire pură dincolo de istoria ca economie. Acest viitor, acest dincolo nu este însă un alt timp, un timp diferit, un mâine al istoriei. El este prezent în chiar inima experienței. Prezent nu printr-o prezență totală ci ca urmă. Experiența însăși e, prin urmare, escatologică, prin origine și în întregul său, mai înainte de orice dogmă, de orice convertire, de orice articol de credință ori de filosofie.", cf. Derrida, *op. cit.* pp. 139-140.

[123] „Sfera primordială care corespunde cu ceea ce noi numim Același, nu se întoarce către cel absolut altul decât la chemarea Celuilalt. Revelația, prin comparație cu cunoașterea obiectivantă, constituie o adevărată inversiune.", *TI*, p. 50.

antichitate indatabilă, pentru că nu se înscrie în liniaritatea unei cronologii, apel anterior naşterii eului meu, ca şi cum ar vrea să mă asigure că nu e rezonanţa alterată a vocii mele interioare, că nu e obiectul unei prospecţiuni. A-l întâlni pe celălalt înseamnă a-i fi acordat răgazul iniţiativei, a-l asculta mai înainte ca el să fi vorbit, a nu grăbi evenimentul comunicării din grija pentru integritatea autonomiei lui, a fi răspuns – responsabilitate ca mediu al întâmpinării atunci când el va hotărî să apeleze. La Heidegger terţul neutru al fiinţei retrage persoanelor dreptul la autonomie; noi existăm împreună ca fiinţă prealabilă a posibilităţii personale, suntem derivaţii ale fiinţei impersonale. Anterior aceluiaşi şi celuilalt, stăruie ca principiu fondator fiinţa – fondul universal de reducţie a tuturor fiinţărilor. Alternativa lévinasiană a coexistenţei întru fiinţă heideggeriene este relaţia de asociere, comunicarea fără comuniune, faţă-către-faţă. Eul nu mai emite acum pretenţia de a-l atinge pe celălalt sau de a-l cunoaşte, el nu devine conceptul unui fond intelectiv general. Celălalt este interioritatea singulară exceptată de la orice principiu comun, singularitatea unui *Tu* anume ce-şi manifestă eterogenia prin lipsa unei scheme din care să poată fi derivat, a unei clase ori a unui şir. Singularitatea celuilalt exclude multiplicarea prin integrare într-o schemă comună, într-o fiinţă ca gen ultim. Excepţia unui *Tu* se opune coexistării în noi sau neutralizării prin persoana a treia. Distanţa care îl face de neatins şi de necunoscut pe celălalt poate fi acoperită de limbaj *„a cărui esenţă este interpelarea, vocativul."*[124] Celălalt se produce în faţa mea ca prezenţă verbală; el nu vorbeşte pentru a fi memorat şi transformat în scriitură, căci asta ar însemna cădere sub condamnarea anacronicului. Cuvântul scris este deja trecutul cuvântului vorbit; prezenţa celuilalt înseamnă prezentificare prin vorbirea ce inversează tendinţa firească a limbajului de a deveni memorie. Este esenţială remarca lui Lévinas *„prezenţa celui care vorbeşte ar inversa momentul inevitabil care conduce cuvântul proferat către trecutul cuvântului scris"*[125], locutorul se constituie în exact actul interlocuţiei. Cuvântul celuilalt nu este amintire, ci rostire, de aceea el nu are memorie, el se înfiinţează acum când îmi vorbeşte – singurul chip în care alteritatea lui nu devine un *al* meu, emfază a autonomiei lui manifestată verbal. Elocuţia e nu doar o confirmare a prezenţei interiorităţii celuilalt ce-mi vorbeşte, ci chiar modul de a se face prezent al acesteia; temporalul locuţiei ce-şi refuză memoria este prezent al salvării de la neşansa căderii în anonimatul lui *„s-a spus"*; celălalt este un altul numai atâta vreme cât eu nu ştiu ce mi-a spus şi ascult cu spontană mirare ceea ce tocmai spune acum – verbalitate fără sursă, fără un anterior pe care să-l fi învăţat deja, vorbire ce nu poate să fi fost uitată de vreme ce tocmai se etalează şi, prin urmare, vorbire ce nu-mi devine mesaj, ci este efectivitatea realizării de la sine a celuilalt dinaintea mea, una la care nu contribui decât în pasivitatea ascultării. Emfaza realizării celuilalt este tocmai această exprimare de sine în faţa mea, această *„actualizare a actualului"*, însemnând că autarhia ipseităţii pluteşte senin într-o actualitate imemorabilă, dar abia în elocuţie mi se exprimă mie ca un actualizat. Celălalt este interlocutorul, iar întâmpinarea,

[124] *TI*, p. 51.
[125] *TI*, p. 52.

felul prin care interioritatea lui nu e trădată de tendințele constitutive ale eului transcendental, întotdeauna reductiv.

Reprezentare și advenienţă; scurtcircuitul temporalității

În mod propriu numim alteritate ceea ce se opune reducției la concept printr-o ipseitate personală; celălalt este un altul, nu un alter-ego, ci eul unei *alte interiorități* decât a mea, al cărei principiu economic este să dețină *a priori* centralitatea reprezentării lumii sau, în alt registru, pacienţa afectării într-o modalitate singulară. În sens foarte larg şi prea puțin operabil, se numeşte alteritate exterioritatea în raport cu eul – elemente, mediu, natură, obiecte, opere, întreaga rețea a unui real ce se determină întotdeauna prin seturi minime. Dar dincolo de sensul substanțial al alterității se impune unul mai persuasiv, deşi întotdeauna neconcludent prin neseriozitatea promisiunii lui – temporalul; este în discuție alteritatea futurității ce nu face mereu decât să se anunțe şi, totuşi, de fiecare dată nu parvine decât gata convertită în actualitate, forma universală a vulnerabilității, căci sensul actualității e de a deveni imediat inactuală. Radicalitatea alterității temporale este chiar această transcendență a viitorului în raport cu care nu se poate face nimic, deşi a secularizat deja toate promisiunile. Orizontul mobilității eului e constituit de alteritatea temporală – a intenționa, a reprezenta, a noematiza, a dobândi intelecție, apoi a simți, a dori, a spera. Prin orizontul în care e atras să se manifeste, eul își consacră actualitatea în procese de prospecție fără garanție şi retrospecție fără *inițialitate* – termen prin care vrem să exprimăm, ca simetrie a finalității, un principiu de inițiere a conştiinței ipseității. *Inițialitatea* ar trebui să fie principiul în virtutea căruia conştiința se întoarce către sine ca spre un început, uitând că ea deja este aprioritatea acelei întoarceri. Nimic mai paradoxal şi de neînțeles decât această căutare în sine a unui inițial din partea conştiinței – căutarea ca şi consecuție a unui inițial ce şi-a derogat posibilitatea prin etalarea actualului ca un *déjà-vu*. A fi suspendat în inactualitatea prospecțiilor şi retrospecțiilor constituie transcendența temporală a conştiinței, a fi fără un *hic et nunc*, a fi prea târziu pentru a mai putea începe şi prea devreme pentru a înceta. *Inițialitatea* refuzată a conştiinței ipseității – eul n-are cum să afle de ce tocmai el a devenit posibil, tocmai acela trebuie să fie eul lui – este cea mai gravă nedumerire a interiorității. Întrebarea ontologică: „Cum de ființa e mai degrabă posibilă decât neantul?" e prea vagă, ca să poată privi interogatorul; însă întrebarea originară a eului este mereu aceeaşi, stringentă şi fără răspuns: „Cum de tocmai eu sunt eu, de vreme ce e vizibilă posibilitatea unor alte euri?", „De ce a trebuit ca ceva în exact acest fel să fie cel ce mă definește ca eu?", „De ce dintotdeauna şi fără nici un consimțământ eu sunt numai acest eu?". Transcendența eului este *inițialitatea* lui. Între eul meu şi celălalt eu mediază transcendența temporală – pentru ca Eu să ştiu că sunt Eu, trebuie să-mi parvină timpul realizării ipseității; pentru ca eu să-l întâmpin pe celălalt, trebuie să-mi advină acea promisiune care e viitorul, fără de care n-aş ajunge să-l văd niciodată. Celălalt nu este ştiut dintotdeauna, pentru că atunci el nu ar fi un Altul. El trebuie să advină, dar pentru asta e nevoie de un viitor. Oare se oferă cu adevărat acel timp? Şi, o dată cu asta, oare există o sincronie a eului cu celălalt? Problema posibilității

relației revine acum la problema sincroniei. Dacă timpul este orizontul a priori deschis ipseității unui eu și dacă nici un eu nu este alt eu, e cu putință un timp comun? La o reflecție categorică, nu! Atunci nu mai este posibilă sincronia și, prin urmare, eul nu se întâlnește niciodată cu celălalt. Această dramă marchează izolarea eului și fragilitatea oricărei relații. Cum advine celălalt dacă nu există o temporalitate comună? Mizăm pe teza că întâlnirea cu celălalt este un *scurtcircuit al temporalității*, înțelegând prin asta că nu există o dimensiune comună eului și celuilalt, ci doar linii de forță ce fac posibilă întâlnirea – care nu devine niciodată co-existență. Alteritatea celuilalt se prezervă în inconvertibilitatea temporalității lui refuzată sincroniei. Deschiderea către alteritate nu este o eventuală amendație a misterului ipseității, ci un mister încă și mai profund. Un celălalt ca atare nu poate fi reprezentat; celălalt advine. Fondul pe care advenienta este posibilă se constituie din structurile analogice ale ipseității, dintr-un structuralism funcțional ce decide chiar apriorismul intenționalității și pacienta afecțiunii. Celălalt nu este reprezentat, dar posibilitatea reciprocă a relației personale e condiționată de acea structură funcțională, altfel un eu nu ar găsi în celălalt elementele pentru un tu personal.

Teoria alterității advenind în urma (*trace*) imemorială e contrapartida lui Lévinas la teoria analogiei aprezentative husserliene. Intenționalitatea obiectivantă, așa cum apare ea în reformulările lévinasiene, este conceptul de care eul se servește pentru a justifica posibilitatea separației în sine. Obiectul conștiinței[126] se separă de aceasta printr-o producție de sens, căpătând o anumită autonomie în raport cu actul care îl produce, putând fi analizat ca noemă, ca obiect de sens existând în sine. Claritatea e calitatea obiectului reprezentat care-l supune conștiinței reprezentative făcându-l să coincidă. Claritatea percepției atribuie exteriorității obiectului ceva din esența naturii perceptorului. Inteligibilitatea ar fi forma clarității pentru gândire, *„adecvarea totală a gânditorului la gândit"*[127], anularea exteriorității obiectului prin reducție la esența lui – ceea ce înseamnă proiecția de sens pentru obiect, generația noemei.[128] Alteritatea obiectului este redusă la esența reprezentativă a lui același; obiectul nu mai are autonomie, nu *șochează*, nu rămâne *discret* și *pudic* dinaintea conștiinței. Alteritatea noemei este ipostază a naturii ipseității[129], nu reprezintă veritabilul exteriorității, nu transcende cercul fenomenologic al eului. Actul de intenționare e învestit cu privilegiul de a putea determina condițiile și atributele obiectului realizat ca sens – orizontul exteriorității este convertit în orizont al interiorității donatoare de sens, ontologia e prezumată în fenomenologie, intenționalitatea devine ființa ființării sensului, *„Același este aici, în relație cu Altul, însă în așa fel încât Altul nu-l determină niciodată pe Același, încât întotdeauna Același este cel care-l determină pe*

---

[126] „Obiectul reprezentării se distinge de actul reprezentării – este afirmația fundamentală și cea mai profundă a fenomenologiei husserliene...", *TI*, p. 102.

[127] *TI*, p. 102.

[128] „Inteligibilul este chiar ceea ce se reduce în întregime la noeme și ale cărui raporturi cu inteligența se reduc la cele pe care le instaurează lumina. În inteligibilitatea reprezentării se șterge distincția între eu și obiect – între interior și exterior.", *TI*, pp. 102-103.

[129] „Inteligibilitatea, faptul însuși al reprezentării, este posibilitatea pentru Altul de a se determina prin Același, fără a-l determina pe Același, fără a introduce vreo alteritate în el, exercițiu liber al Aceluiași.", *TI*, p. 103.

Altul."[130] Alteritatea în sensul unei radicale exterioriăți este un ideal imposibil pentru fenomenologie; alteritatea este aici o determinație a imanenței, accident al interiorității, disonanță internă întreținută metodic. Exterioritatea obiectului este numai ocazia pentru interioritate de a-şi genera sensurile – poate că găsim aici o urmă profundă a platonismului; *în afară* înseamnă a fi *în afara ființei subiectului*, singura ființă posibilă. Mişcarea de constituire a adevărului pare a veni dinspre obiect – care nu are realitate propriu-zisă decât în întâlnirea cu subiectul –, dar se petrece în interioritatea lui acelaşi[131] pe un fond de anticipație obiectivantă. Actul de reprezentare nu tolerează heterogenia nici unui real, nu solicită complicitatea nici unui mediu. El este singurul a priori, „*nu descoperă, la drept vorbind, nimic înaintea lui.*"[132]

Fenomenologia consideră actul de reprezentare ca manifestare originară, spontaneitate a conştiinței anterioară oricărei activități – eul rămâne, desigur, un punct obscur pierdut în spatele acestei manifestări originare. Între intenționalitate şi reprezentare există o corelație esențială. Condiția de inteligibilitate se constituie în consonanță cu procesul de reprezentare şi, prin asta, se recunoaşte ca *a priori*. Conținutul de intelecție este însă determinație a interiorității eului, deci este inteligibil ceea ce este interior – cercul nu poate fi evitat, se înțelege numai ceea ce a fost preînțeles. O veritabilă exterioritate, ireductibilă la sensul constituit, nu ar avea condiție de inteligibilitate, în eu poate intra doar ceea ce a plecat din eu, poate intra sens dacă a plecat sens. *În afară* înseamnă *în afara sensului*. Remarcăm lesne atunci că ontologia ca proiect al lumii revine la sensul reprezentării ca şi condiție a tabloului lumii. Dacă ființarea se comportă ca sens al ființării şi dacă producția de sens e manifestarea originară a eului, atunci acestuia îi scapă sensul însuşi al propriei spontaneități. Condițiile producerii de sens nu sunt controlate de intenția dătătoare de sens. Dacă ceva ar preceda în exterioritate instituirea de sens, atunci acel ceva nu ar rămâne în anacronicul realității lui externe, ci ar fi realizat abia ca prezență a donației de sens. Pentru reprezentant nu există trecut, de aceea istoria gândirii nu e diacronică; *acum-ul*[133] reprezentării e totodată geneza ca sens a obiectității lumii. Condiția prezentului *aici* nu impune neapărat o teză ontologică – o lume aici –, cât mai curând teza fenomenologică – un subiect aici. Recurența prin prezentificare a condițiilor instituirii de sens înseamnă dezvoltarea procesuală în care se consacră reinstalarea eului în propria originaritate. Sensul prezenței derivă din sensul actului de prezentificare. Lumea este aici acum pentru că eu sunt *acum*, *sunt acum* pentru că abia *mă constitui* ca *acum*; prezentul nu are sens decât pentru un eu ce-şi indică autoreferențial instantaneitatea.

---

[130] *TI*, p. 103.

[131] „...exterioritatea obiectului reprezentat apare reflexiei ca sensul pe care subiectul reprezentant îl acordă obiectului, reductibil el însuşi la o lucrare a gândirii.", *TI*, pp. 103-104.

[132] *TI*, p. 103.

[133] „Realitatea cea mai copleşitoare, privită ca obiect al unei gândiri, se zămisleşte în spontaneitatea gratuită a unei gândiri care gândeşte. Orice anterioritate a datului se reduce la instantaneitatea gândirii şi, simultană cu ea, se iveşte în prezent. Prin aceasta ea capătă sens. A reprezenta nu înseamnă doar a face *din nou* prezent, ci şi a readuce la prezent chiar percepția actuală care se scurge. A reprezenta nu înseamnă a readuce un fapt trecut la o imagine actuală, ci a readuce la instantaneitatea unei gândiri tot ceea ce pare independent de ea. Prin aceasta reprezentarea este constituantă.", *TI*, pp. 105-106.

Reprezentarea e gândită, în fenomenologie, ca acțiunea originară a unui actant presupus sau a cărui identitate se poate indica doar în autoreflexivitatea unei interiorități. Ipseitatea nu are temei de constituire, de aceea referința la ea cere să întrebuințăm conjectural termenul de eternitate – un preoriginar în raport cu spontaneitatea reprezentării care tinde să anuleze orizontul printr-o menținere în puritatea lui *acum*, ambiție paradoxală ce insinuează totuși o implicită dia-cronie sub chipul lui același ce se repetă. Reprezentarea e numai prezență[134], numai *acum,* dar *repetiția* în acum devine lanț temporal – eternitatea actualității reprezentative coincide cu interioritatea sincroniei; eternitatea lui acum subîntinde fals orizontul succesiunii – reprezentantul se definește printr-o eternitate revolută. Timpul reprezentării devine coordonată a interiorității aceluiași, orizont implicit în care se consumă întreaga operațiune a constituirii de sens. Donația de sens face inteligibil orizontul temporalității, noemele astfel obținute satisfac și exigența obiectualității, prin prezentarea de sens, dar tot ele fac accesibil orizontul de constituire, ca timp al producției. Între reprezentant și reprezentare pare a se decide relația interior-exterior, Același-Altul; falsa exterioritate a noemei în raport cu reprezentantul este opera finală a reducției – revenirea la jocul lui Același. Figura ontologică propusă de fenomenologie sau care emerge implicit din investigațiile de tip fenomenologic, ar putea fi definită ca monism al interiorității.

Lévinas denunță reducționismul fenomenologic în numele unei deschideri către exterioritatea lui celălalt, transcendentă interiorității lui același. Altul nu trebuie să rămână un altul reprezentat, ci un Celălalt, un dincolo de posibilitățile de obiectivare ale intenției. El nu este un sens ci instanță autonomă, liberă de orice condiționare a persoanei reprezentantului. În structura procesului de reprezentare același se constituie ca reprezentant în actul reprezentării, pe când altul revine la a fi un reprezentat, adică la interioritatea reprezentantului. Lipsește evident reciprocitatea determinării fără de care o alteritate nu e reală, este un dezechilibru al relației intenționale în avantajul tendinței posesive a interiorității eului. Prezența celuilalt deține modesta calificație de prezență în același sau lui același. Opoziția dintre eu și obiect se estompează, devine dispoziție a interiorității, sinteză în ipseitate – soluția ideală la heterogenia obiectelor de sens. Teza fenomenologică subminată constant de Lévinas proclamă caracterul inalterabil al eului, prin urmare, imposibilitate a unei alterități radicale – ideologie a suveranității aceluiași.

Atenția subiectului la propriul proces de reprezentare este un fel de aprehensiune sonoră. Aici sensul unei epistemologii a luminii – de esență platoniciană – e preluat de o epistemologie a sunetului[135]. Opera conștiinței interioare ar fi în esența ei una sonoră, a asculta revelarea sunetelor emanate în actul reprezentării. Interioritatea nu este viziune, ci

---

[134] „Reprezentarea e prezent pur. Poziția unui prezent pur, fără legătură, chiar tangențială, cu timpul, este miracolul reprezentării. Vid al timpului care se interpretează ca eternitate. Și, desigur, eul care-și conduce gândurile *devine* (sau mai exact. îmbătrânește) în timpul în care se desfășoară gândurile sale succesive prin care el gândește în prezent.", *TI,* p. 104.

[135] „Identitatea Aceluiași inalterat și inalterabil în raporturile sale cu Altul este chiar eul reprezentării. Subiectul care gândește prin reprezentare este un subiect care își ascultă gândirea: gândirea se gândește într-un element analog sunetului, și nu luminii.", *TI,* p. 105.

ascultare, pasivitate în raport cu spontaneitatea revelării elocuționare. Propria emersiune de sens se desfășoară sub atenția ascultătoare a eului ca o surpriză venind din afară – dislocare a actului productiv de pasivitatea eului în condițiile circuitului ipseității. Se numește eu acel centru constant de referință personală în care reprezentantul, orizontul de sens și reprezentatul coființează sub auspiciile economiei ipseității[136]; acest eu secularizează condițiile intelecției, *„gândirea universală este o gândire la prima persoană."*[137] Valoarea reformei fenomenologice constă în abilitatea de a fi convertit esența reprezentatului în sens al acestuia, a fi înlocuit obiectele prin noeme și a le fi supus astfel conștiinței interiorității, a fi convertit ontologia în egologie – ființa ființării este acum sensul ființei ființării.

Pentru ca o relație cu celălalt să fie totuși posibilă, pentru ca lumea să nu fie doar tablou noemantic din care orice exterioritate să fie exclusă și, prin urmare, pentru ca transcendența să nu fie anulată, trebuie subvertit constructiv proiectul fenomenologic. Trebuie restaurată simetria, provizorie, a altului cu același, trebuie recunoscută autonomia persoanei a doua și, mai mult, trebuie recunoscută anterioritatea condiției mundane în raport cu stabilirea în lume a eului. Nu ipseitatea e condiționată mundan, ci locul acesteia, faptul de a avea un acasă, teza localității[138] ca orientare și sens. Chiar circuitul ipseității, ca unul ce emerge dintr-o sursă pe care și-o premerge, se consumă sub evidența situării în mediu, în element, în lume; ceea ce poate frapa eul la prima luare de contact cu sine este faptul că nu e singur sau, mai precis, că nu e primul, că are un temei sub picioare, că are un orizont înaintea ochilor, că există deasupra o înălțime pe care încă n-a bănuit-o și care se dovedește inabordabilă, că, în genere, există ceva dincolo de suficiența propriei ipseități, chiar dacă încă în afara oricărei definiții. Exterioritatea se impune ca fractură a suficienței eului, ca anterioritate necondiționată, ca preoriginar al anteriorității lui. Dacă lumea se naște o dată cu eul, atunci cum e posibil ca eul să se mai nască fără un fond condițional? Cum se poate evita această palingenezie idealistă? Dacă eul se naște, atunci se naște din ceva care nu poate apărea deodată și sub aceeași condiție cu el. Dacă nu se naște, atunci este etern, dar cum să-și explice atunci limita regresiei în memorie și debutul tardiv al noematizării? Dacă nu se naște, atunci principiul rațiunii nu mai are validitate și, în consecință, întreaga realitate devine inexplicabilă. Dacă nu se naște, nu există început și atunci temporalitatea nu există, ceea ce ar compromite chiar opera de reprezentare. Figura slabă a fenomenologiei este vizibilă în reprezentarea stabilită regresiv a originarității. Eul se știe un *acum*, primul moment al temporalității interne, dar în ideea originarității decupează acest *acum* și îl așază într-un imemorabil al posibilității pure. Problema

---

[136] „Dans la mesure où toute totalité coïncide avec le point de vue d'un moi, placer le problème de la relation interpersonnelle dans le cadre d'une totalité implique que l'être d'autrui dépend de l'activité totalisante d'un moi.", cf. Ponzio, *Sujet et altérité. Sur E. Lévinas*, Edition L'Harmattan, Paris, 1996, p. 58.

[137] *TI*, p. 105.

[138] „Acest raport de la mine la mine se realizează când stau într-o lume care mă precedă ca un absolut având o antichitate ireprezentabilă. Nu pot desigur să gândesc orizontul în care mă găsesc ca fiind un absolut, însă stau acolo ca într-un absolut. A sta acolo diferă tocmai de *a gândi*. Bucata de pământ care mă susține nu este doar obiectul meu; ea susține și experiența mea privitoare la obiect. Locurile călcate nu îmi rezistă, ci mă susțin. Relația cu locul meu prin această stare precedă gândirea și activitatea.", *TI*, p. 115.

începutului nu coincide cu inițialitatea prezenței eului; este o manifestare derivată din opera gândirii ce astfel se îndepărtează de inițial, creând diacronie. În această diacronie se pune problema originii și se rezolvă dislocând inițialitatea prezenței la sine a eului prin speculație regresivă.

Performanța stabilirii originarității nu destituie totuși ceea ce Lévinas găsește în mod profund că ar fi *localitatea* subiectului, domicilierea lui în lume – una care vine din preistoria memoriei și chiar fondează posibilitățile acesteia. Faptul de a ști și de a gândi apar consecutiv instaurării în localitate – realitate metafizic mai originară decât originaritatea eului. Locul fixează și orientează, descrie un orizont ce nu se limitează la situarea mea, un orizont generos care pregătește surpriza unei alterități. Localitate înseamnă a fi *aici* dar a putea fi și *acolo. Eul* știe că e un *aici; acolo* însă poate fi *altul*. El nu e previzibil, nu e anunțat încă de nimic, dar deschiderea locală permite suspiciunea posibilității lui: el poate veni neanunțat, și cu adevărat celălalt vine întotdeauna neanunțat (dintr-o lume ce nu revine orizontului transcendental), alteritatea lui se revelează ca surpriză, mirare, miracol – mirarea originară a eului: „Cum de este cu putință un altul care să nu fiu eu?". Celălalt nu[139] se reprezintă, nu crește din spațiul ipseității, nu e un alter-ego. Celălalt advine, apare dintr-un orizont incomprehensibil, pe un drum neștiut de mine, dintr-o lumină mereu străină. Locul lui n-a fost niciodată *aici*, de aceea nu-l pot numi eu. Locul lui scapă, este *dincolo, acolo*, ceea ce mă obligă să-l *salut*, să-l întâmpin ca *oaspete*, să-l privesc din exterior căci nu-l pot vedea cercetându-mi lumina interioară. Celălalt mă frapează prin noutatea lui absolută, prin stranietatea lui de stafie, născută parcă dintr-o teamă cu totul străină. Celălalt vine dint-un orizont în care eu nu-l pot căuta – orizontul interiorității *lui,* se apropie cu pași pe care eu nu-i pot face, stabilește o distanță pe care eu nu o pot controla. Nu-mi este permis să arbitrez *quoditatea* ivirii lui, de aceea originea lui nu poate fi în mine. Istoria mea se consumă sub ochii mei, însă istoria lui mi-a scăpat, rămâne învăluită de întuneric – lumina profetică a conștiinței interioare nu-l poate lumina pe celălalt. Eul fenomenologiei este profetic prin vocație. Eul etic al lui Lévinas este ascetic, unul ce așteaptă surpriza ca celălalt să se ivească știind că nu-i poate pregăti terenul, pasivitate mai activă decât orice căutare, pasivitate a interiorității în care se consumă chenoza senină a detașării de gândul că celălalt ar putea fi găsit în sine. Pascalianul *„nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit deja"* trebuie inversat, căci eul nu-l poate căuta, în relația etică, pe celălalt, însă îl poate aștepta, îl poate întâmpina. Apriorismul supoziției nu devine acțiune de cucerire, nu devine eroism al găsirii. Dimpotrivă, eul e lipsit de orice *a priori* atunci când îl așteaptă pe celălalt – el nici nu știe pe cine așteaptă, de aceea sunt șanse ca nici să nu-l recunoască. În primă instanță celălalt este un *nimeni,* fără chip, fără nume, fără identitate, ceea ce nu-l descalifică. El trebuie întâmpinat cu surpriza trăită în preajma unei minuni, trebuie admis, acceptat, învățat, respectat, știind că

---

[139] „Seul l'Autre, dans le fait irréductible de son extériorité originale, est susceptible de faire éclater l'univers fermée du Même (...) Le Moi éprouve la limité de son lieu, de ses savoirs et de ses pouvoirs, non devant le fait du donné sensible, mais à travers la rencontre d'une extériorité qui n'est pas à sa mesure, celle d'Autrui.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 30.

nu poate fi convertit. El răstoarnă procesia ipseității, obișnuită să se învârtă vicios în sine, produce o hemoragie intențională – chemat să acorde atenție unui altul, eul cade în amnezie vizavi de propriile producții noematice; celălalt este alternativa, agresivă, la beatitudinea instituirii de sens, tocmai pentru că el nu e controlat de reprezentant, nu poate deveni sens în același, nu capătă legitimație de noemă. Celălalt stăruie la distanță – una a privirii, una a ascultării – și se scuză mereu pentru incapacitatea lui de a fi fost eul meu. Localitatea lui se deschide ca *țară străină*, ca tărâm de nevizitat și nevăzut, *unde* nu se poate ajunge nici cu pașaport, unde nu se poate pătrunde nici prin efracție, nici cu complicitatea duhurilor subterane. Ceea ce este și se petrece acolo nu poate fi văzut, însă poate fi aflat, cu o singură condiție, ascultându-l. Cuvântul dezvăluie localitatea, este revelator topologic, convertește întunericul impenetrabil al străinătății în epos al bucuriei. Transcendența cuvântului e anunțată de transcendența localității celuilalt; îl pot asculta pentru că nu ne putem fi oaspeți în casa aceleiași localități, ipseitatea. Prin cuvânt se accede la alteritatea ipseității celuilalt ce aduce cu sine memoria locală – ascultarea ca pacientă devenind audiție a unui invizibil declinat în locuție. Așezat în localitatea străinătății lui, el însuși rămâne mereu un străin; abia ca unul pe care nu-l pot cunoaște, celălalt îmi poate adveni mereu, abia astfel eu nu-l voi întâlni în familiaritatea amintirii.

Advenienta celuilalt ne solicită un alt mod de semnificare a temporalității decât tradiționalele măsură a mișcării, formă a sensibilității apriorice, cadru al reprezentării, intuiție a interiorității. Sensul timpului se divulgă pentru Lévinas în relația eului cu alteritatea. Studiile din *Le Temps et l'Autre*, dar și revenirile lămuritoare din *Etique et Infini* susțin și repetă aceeași teză: „*...le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.*"[140] Relația cu celălalt are drept mediu elemental timpul, încă din pre-originarul responsabilității ca psihism donat în afecțiune, din pasivitatea *an-arhică* a sensibilității și până la apoteoza relației cu magistrul, sau în erotism și parentalitate. Timpul este dimensiune a transcendenței în care eul – mai întâi sinele pacienței etice – se *deschide*[141] aproapelui ca celuilalt. Transcendența este înțeleasă ca dia-cronie a relației eului cu alteritatea – imposibilitate de reducție reciprocă, imposibilitate de sinteză, experiență în afara cadrului de simultaneitate în care unul cade în celălalt și altul revine la logica comprehensiunii aceluiași. Viitorul temporalității nu se mai descrie prin protenții ca în fenomenologia husserliană, și nici ca așteptare angoasată în vederea morții. Viitorul este dimensiunea străinătății timpului în care se consacră pacienta imprescriptibilă a responsabilității și în care devine posibil imprevizibilul erotismului.

Străinătatea viitorului este și cadrul ieșirii din solitudine, exodul eului către lume, către obiect în cunoaștere și către ceilalți în relația față-către-față – una ce nu mai revine la tematizare, la producția eidetică sau la gestiunea polarităților noetic-noematice –, relație cu ireductibilul alterității în felul suflului respiratoriu care pleacă spre exterioritate fără a se mai întoarce și, de aceea, donație până la sacrificiul suprem – expirație a responsabilității eului către alteritate fără a-și mai păstra rezerve de ipseitate la care să se

[140] *TA*, p. 17.
[141] *EI*, p. 48.

poată întoarce, exod final fără garanția pământului promis (asta, în consecința disimetriei relației de responsabilitate). Experiența personală, indiferent de persoană, nu poate deveni obiect de cunoaștere, de aceea rămâne singurul fapt incomunicabil. Logica relațiilor[142] se edifică pe mulțimea arcurilor pasionale subîntinse de incomunicabilitatea, intranzitivitatea existării ca eu – existare cu altul, pentru altul. Relația descrie tranzitivitatea tipurilor de manifestare, mare parte *an-arhice*, nu însă și modalitatea ființării din interiorul[143] ipseității, solitară și nontranzitivă.

Analogia aprezentativă versus advenienţă; simetria transcendentală, condiție a disimetriei etice

Derrida nu pare convins de retrospectivele lévinasiene cu tirul precis orientat contra constitutivității, alter-ego-ității și aprezentativității fenomenologice. Mai mult, criticile lui Lévinas se fondează pe anume malformări prezumțioase ale sensului alterității în discursul husserlian, și în cele post-husserliene, cu atât mai ingrate, cu cât primele studii și cărțile de tinerețe vădeau o bună cunoaștere, o veritabilă intenție de aclimatizare la fenomenologie, în descendența heideggeriană cu predilecție. Cuplul Același (imanența) – Altul (transcendența) vrea să se constituie drept cadrul în care e condamnată filosofia greacă, dar și filosofiile moderne ale subiectivității, incapabile, după o acuză devenită alergie, să dea seamă, iar nu să-l gândească (citește, reducă) pe celălalt, valorificat excepțional de Platon ca bunătate deasupra ființei și preluat de Lévinas cu sensul de bunătate a responsabilității pre-originare. Alteritatea se oferă sensibilității mai curând decât înțelegerii, corelativ conceptului de exterioritate, amplu dezbătut în *Tl.* Exterioritatea celuilalt eu scapă însă cadrului spațial[144], în care obiectul îmi este predat, cu complicitatea violentei dezvăluiri produse de lumină, care smulge obiectul din tăcerea logosului rostirii (*dire*) pentru a-l remite limbii, metaforei, spunerii (*dit*). Contra dorinței lui Lévinas de a așeza relația interioritate – exterioritate, înăuntru – în afară, același – altul în termeni nespațiali, Derrida consideră că, prin însuși principiul funcționării lui „*nu există logos filosofic care să nu fie nevoit mai întâi să se lase expatriat în structura Înăuntru-Afară*" și că metafora locală este „congenitală" gândirii relației. Însăși ideea de persoană, numele sau eul presupun deja o situare spațială, unde lumina și întunericul dictează vizibilitatea feței, unde proximitatea și distanța fac eficientă rostirea și

[142] „Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives. Je touche un objet, je vois l'autre; mais je ne suis pas l'autre.", *TA*, p. 21.

[143] „...être c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enraciné dans mon être, qui est qu'il y a de plus privé en moi." – citat în *El*, p. 51.

[144] „Lévinas înțelege să arate aici că adevărata exterioritate nu este spațială, că există o exterioritate absolut infinită – aceea a Celuilalt – care nu este spațială, fiindcă spațiul este locul Aceluiași.", cf. Derrida, *Violență și metafizică*, p. 163.

ascultarea cuvântului, pe seama căruia parvine – se translatează rămânând încă, mereu străină – infinitatea unui chip, iar acest act al vederii şi acea ascultare a celuilalt nu pot fi separate de medierea spaţială – cosmotizată de lumină şi sunet. Medierea însă îşi retrage sensul ontologic în discreţia necesităţii de circumstanţă, dacă înţelegem că mediatul este infinit – non-negativitate a urmei (*trace*) şi, prin asta, non-mediat, în sensul de ne-spus[145], simplă ex-punere a rostirii fără de spusă. Numai că sub această exigenţă lévinasiană, Derrida bănuieşte o destrucţie a limbii, şi o dată cu asta, a realităţii ca şi condiţie a sensului, o îndepărtare a ceea ce poate fi spus de condiţia a ceea ce poate fi gândit, în interioritatea unui subiect conştient de angajamentul lui teoretic în lume, în ultimă instanţă, o pierdere, poate, a înseşi condiţiei de subiect, pierdere care îl anulează simultan pe celălalt ca altul. Pe fondul acestei observaţii Derrida reabilitează omologia parţială a exteriorităţii cu spaţialitatea, în care ideea de orientare capătă temei pornind de la centralitatea unui corp (al celuilalt eventual), unde un *arhé* este posibil şi unde poate fi manifestată etica ospitalităţii. Corpul celuilalt este un „punct zero" al spaţiului[146] şi, prin asta, origine a intuiţiei spaţiale. Pasul imprudent pe care-l face Derrida este să uite cu bună ştiinţă diferenţa, tot de el susţinută, mai în conformitate cu Lévinas, dintre faţă şi chip, este să deducă spaţialitatea chipului prin contiguitate corporală. De aici nu mai e decât propoziţie de rostit, pentru a deduce faptul că chipul e „muritor", ceea ce contravine sensului pozitivităţii infinite a celuilalt. Problema morţii chipului rămâne încă de gândit.

Dezarmându-l pe Lévinas în faţa adversarilor de sistem – să-i numim iarăşi, pentru a câta oară, pe Husserl şi Heidegger –, Derrida va deconstrui temeiul eticii printr-o repunere în drepturi a fenomenologiei[147], pe care cel dintâi pare să o fi depăşit, şi a ontologiei, de care anunţă a se fi detaşat. Contra fenomenologiei lui Husserl, Lévinas anunţă un subiect a cărui esenţă nu este intenţionalitatea. Reproşul adus: omologarea ilicită a primordialităţii corelaţiei noetico-noematice, reprimarea infinitului, a posibilităţii de transcendere spre celălalt în dorinţa metafizică. Ca „*valoare de adecvare*" intenţionalitatea husserliană ar „*epuiza şi ar interioriza tot ceea ce e adevărată distanţă şi alteritate*"[148], construind o idee

---

[145] „A spune că exterioritatea infinită a Celuilalt nu este spaţială, că e non-exterioritate şi non-interioritate, a nu putea s-o desemnezi altfel decât pe cale negativă nu înseamnă, oare, a recunoaşte că infinitul (el însuşi desemnat, în pozitivitatea lui actuală, pe cale negativă: in-finit) nu se spune? Iar acest lucru nu revine la a recunoaşte că structura «înăuntru-afară», care este limbajul însuşi, marchează finitudinea originară a cuvântului şi a ceea ce ad-vine cuvântului?", cf. Derrida, *op. cit.* pp. 164-165.

[146] „Corp, adică deopotrivă exterioritate, localitate în sensul pe deplin spaţial, literal spaţial al acestui cuvânt; punct zero, origine a spaţiului, desigur, însă origine care nu are nici un sens înaintea lui, care nu poate fi separată de genitivitatea şi de spaţiul pe care le generează şi orientează: origine înscrisă. Înscrierea este originea scrisă: trasată şi, astfel, înscrisă într-un sistem, într-o figură pe care n-o mai comandă. Fără de care nu ar mai exista corp propriu. Dacă chipul celuilalt nu ar fi, de asemenea, în mod ireductibil, exterioritate spaţială, ar mai trebui încă să distingem între suflet şi corp, gândire şi cuvânt etc.; sau, în cel mai fericit caz, între adevăratul chip, nespaţial, şi masca sau metafora lui, figura lui spaţială. Întreaga Metafizică a Chipului s-ar prăbuşi în felul acesta.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 167.

[147] „...neputând să scape de ascendenţa luminii, metafizica presupune întotdeauna o fenomenologie, în chiar critica pe care ea o aduce fenomenologiei şi cu atât mai mult dacă, aşa cum se întâmplă cu metafizica lui Lévinas, ea vrea să fie discurs şi învăţătură.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 170.

[148] *Ibidem,* p. 171.

adecvată naturii exteriorității, pe care astfel o neagă fenomenologic. Exterioritatea lévinasiană, în schimb, se afirmă ce *inadecvare* prin excelență (*TI*). Un al doilea nod critic al husserlianismului privește sensul *cogito*-ului, deschis către un „*fals infinit*", după aprecierea lui Lévinas, pentru că e vorba de un infinit al obiectului fără alteritate, reproș cu totul neîndreptățit, cum ne arată cu mereu sporit patos același Derrida. Falsul infinit este indefinitul alterității, lipsa de principiu autonom al lumii exteriorității, ceea ce o califică într-o perspectivă a negativității. Dar întrucât alteritatea lévinasiană este non-negativitate, infinitul poate fi gândit pozitiv ca infinitate advenientă a celuilalt, care își are principiul în afara spațiului configurat printr-o heterointenție, un altul infinit în a cărui epifanie se configurează ideea infinitului, *urma*. Ținându-i parte lui Husserl, Derrida arată că acesta a reușit să scape abil de sub amenințarea infinitului hegelian al negativității, prin postularea „neîmplinirii intenționale", deci a alterității; „*fiind ireductibilă, conștiința-de (la conscience-de) nu ar putea niciodată, prin esență, să devină conștiință-sine (conscience-soi) și nici să se adune în mod absolut lângă sine în parusia unei cunoașteri absolute.*"[149] Inadecvată la subiect se poate dovedi și ideea în sens kantian ca „*debordare absolută a unui orizont*" ce nu poate deveni ca atare obiect; „*orizontul nu poate fi el însuși obiect, dat fiind că este sursa neobiectivabilă a oricărui obiect în general.*"[150] Ideii de orizont, atât de vehement amendată de Lévinas, și în perspectivă strict fenomenologică, dar și ca orizont al luminii și al ființei în ontologie, Derrida îi restituie sensul profund, anume ca realitate neconstituită și, în același timp, condiție a deschiderii infinite către posibilitatea alterității: „*în fenomenologie, nu există o constituire a orizonturilor, ci numai orizonturi de constituire*". Tocmai în orizontul infinit husserlian s-ar putea găsi condiția deschiderii către infinitatea celuilalt, care nu se mai configurează ca pleromă a unui obiect definit, ci, mai pe placul lui Lévinas, ca neajungere la prezență a diferitului celuilalt, ca dia-cronie. În acest orizont al deschiderii infinite, Derrida află condiția etică a relației cu celălalt. Advenirea lui nu este posibilă decât dacă e creditat cadrul în care ea poate să se petreacă, dacă există un „*respect față de fenomenalitate*". Intenționalitatea manifestă într-un atare cadru, ce pregătește venirea celuilalt, preia calificațiile respectului față de evenimentul pe care el l-ar putea inaugura. Astfel că „*fenomenul respectului presupune respectul față de fenomenalitate*" și etica presupune fenomenologia.[151]

Incorect, Lévinas practică o rea lectură, intenționată, a sensului alterității în opera lui Husserl, pentru a-i servi mai apoi drept contrapartida revolută la propriul proiect asupra subiectivității. Altul, aproapele ar fi, în lectura lévinasiană la *Meditațiile carteziene*, un fenomen al eului, „*constituit prin aprezentare analogică pornind de la sfera de apartenență proprie ego-ului.*"[152] Ca atare, alteritatea în sensul ei radical ar fi aici de negândit, celălalt devenind doar un *alter-ego*, instanță emergentă prealabilului exercițiu al

[149] *Ibidem*, p. 173.
[150] *Ibidem*, p. 174.
[151] *Ibidem*, p. 174.
[152] *Ibidem*, p. 176.

aprezentării,[153] ceea ce revine, în termeni lévinasieni, la „neutralizarea" aproapelui. Derrida se vede iarăşi obligat să-i fie avocat al apărării[154] lui Husserl, calitate de care se va prevala pentru a indica frecvenţa şi asiduitatea cu care în *Meditaţiile carteziene* celălalt – nonfenomenalizare originară[155] – este privit tocmai ca un altul veritabil în înţelesul, maxim posibil, de altul în interioritatea eului – altul-în-acelaşi, ar prefera să zică Lévinas – , căci „*este imposibil să înţălneşti alter ego-ul, este imposibil să-l respecţi în experienţă şi în limbaj fără ca acest altul, în alteritatea sa, să apară pentru un ego (în general). Nu am*

---

[153] Idee contra căreia Derrida argumentează astfel: „Necesitatea de a recurge la aprezentarea analogică, departe de a semnifica o reducere analogică şi asimilantă a celuilalt la acelaşi, nu face decât să confirme şi să respecte separaţia, necesitatea de neocolit a mediaţiei (non-obiective). Dacă eu nu m-aş îndrepta către celălalt pe calea aprezentării analogice, dacă eu aş ajunge la el în chip nemijlocit şi originar, în tăcere şi prin comuniune cu propriul său trăit, celălalt ar înceta să mai fie celălalt. Contraaparenţelor, tema transpunerii aprezentative traduce recunoaşterea separaţiei radicale a originilor absolute, raportul absoluturilor absolvite şi respectarea non-violentă a secretului: contrariul asimilării victorioase." (*ibidem*, p. 178). Şi de data asta mai e ceva de spus. Eul care efectuează aprezentarea analogică este deja aici ca unul ce *face*, este anterior, stăpân asupra prezenţei în care celălalt abia urmează să intre, posesorul *puterii* de a fi, a *puterii de a putea*, va spune Lévinas. Deja există un ascendent şi o violenţă ontologică, chiar dacă principial este admisă separaţia şi hetero-originaritatea celuilalt printr-un exerciţiu de analiză în intelecţia eului. Dacă eul mediază în chip necesar, el este totodată condiţia venirii la prezenţă, în aria lui acelaşi, a alterităţii. Chiar cu acest demers nu ar fi de acord Lévinas, pentru că nu eu «mă îndrept» spre celălalt ci invers, el îmi parvine, dar în felul că «mă aşteaptă» în prezenţă. Eu nu pot «ajunge» la celălalt în chip originar pentru că prezenţa lui în fiinţă este «pre-originară». A vorbi despre «origini absolute» înseamnă a postula o simetrie, adică o sincronie în raportul eu-celălalt, fapt iarăşi complet în afara cadrelor lévinasiene, unde tocmai disimetria, dia-cronia şi non-originaritatea definesc relaţia intersubiectivă. Separaţia radicală nu vizează doar raportul cu originea celuilalt, ci în special cu calitatea lui de «infinit altul», care nu poate să fie niciodată o «prezenţă reală», nuanţă absolut decisivă pentru o bună comprehensiune a eticii lévinasiene, căreia însă Derrida nu i-a acordat nici un interes, în această primă fază a studiilor lui.

[154] „Dacă aproapele ar fi un moment real al vieţii mele egologice, dacă «includerea unei alte monade în a mea» ar fi reală, eu aş percepe-o *originaliter*. Husserl subliniază neîncetat că aceasta e o imposibilitate absolută. Celălalt ca alter ego înseamnă celălalt ca altul, ireductibil la ego-ul meu tocmai pentru că este ego, pentru că are forma ego-ului. Egoitatea celuilalt îi permite acestuia să spună «ego» ca şi mine, şi de aceea el este aproapele meu şi nu o piatră sau o fiinţă fără limbaj în economia mea reală. De aceea, dacă vrem, el este chip, poate el să-mi vorbească, să mă înţeleagă şi, eventual, să-mi comande. Nici o disimetrie nu ar fi posibilă fără această simetrie care nu este din lume şi care, nefiind nimic real, nu impune nici o limită alterităţii, disimetriei, ci o face, dimpotrivă, posibilă. Această disimetrie e o economie într-un sens nou, care i-ar fi, fără îndoială, la fel de intolerabilă lui Lévinas.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 180. Aici Derrida remarcă pe bună dreptate reaua lectură practicată de Lévinas, subliniind ceva care se dovedeşte decisiv pentru etica acestuia: faptul că există o simetrie «economică» a subiecţilor diferiţi – diferenţă originară – care face posibilă non-violenţa etică. Însă greşeşte când o consideră condiţie a disimetriei etice, care are înţelesul de relaţionare cu celălalt altfel decât sub orizontala comensurabilităţii interpersonale, practicată de Buber şi criticată de Lévinas, relaţionare în felul curburii spaţiului intersubiectiv, unde celălalt îmi parvine deja calificat de *Înălţime*, altfel spus, parvine ca *Illeitate*. Derrida insistă, în spirit zelos geometric, să deducă asimetria raportului empiric şi etic dintr-o «simetrie transcendentală» unde celălalt, ca un alt ego, se raportează la mine ca la un altul. Dorinţa metafizică lévinasiană, mişcarea de transcendere către celălalt, «nu ar avea nici un sens dacă nu ar presupune, ca pe una dintre semnificaţiile ei esenţiale, faptul că eu mă ştiu, în ipseitatea mea, altul pentru celălalt» (p. 180) Tipul de relaţie preferat de către Lévinas nu revine însă la conştiinţa propriei alterităţi pentru altul – alteritate abstractă, noncalificată, orizontală –, performanţă care nu decide altceva decât condiţia ontică a relaţiei, alteritatea, să-i zicem *simplă*. Lévinas optează pentru o alteritate calificată etic, ceea ce înseamnă că nu simpla diferenţă faţă de altul este acum temeiul situării interpersonale, ci tocmai preeminenţa celuilalt asupra mea, care mă văd, *originaliter*, ostaticul responsabilităţii pentru el dincolo de orice posibilitate a evaziunii.

[155] „Tocmai acest fapt de a apărea al celuilalt drept ceea ce eu nu pot niciodată să fiu, tocmai această non-fenomenalitate originară este interogată ca fenomen intenţional al ego-ului.", *ibidem*, p. 178.

putea nici să vorbim, şi nici să avem cea mai mică idee despre total-altul dacă nu ar exista un fenomen al total-altului, o evidenţă a total-altului ca atare."[156] Deşi foarte bine formulată, replica lui Derrida scapă totuşi esenţa învăţăturii lui Lévinas. Acesta nu neagă că celălalt-ul este posibil ca fenomen doar pentru un eu şi că forma fenomenalităţii lui ar fi constituită în temeiul apriorismelor limbajului. Nici întâlnirea nu înseamnă absenţă a mea (eu) din relaţie, neutralizarea inversă, ci tocmai întâmpinarea celuilalt ca străin, neaşteptat, deci ne-presupus. Doar dacă nu e precedat de-o prealabilă oglindire celălalt vine ca un altul, ceea ce face stângace şi logic defectuoasă o formulare de genul „fenomenul total-altului". Lévinas nu vrea să vorbească *despre* altul – ceea ce ar însemna rezumarea lui într-o spunere (*dit*), partea aluvionară şi violentă a unui limbaj înţeles ca rostire (*dire*), ca signifianţă a proximităţii feţei – ci să-*i vorbească celuilalt*, şi mai originar să *îi* fie ex-pus în non-libertate, predat în afectare şi ostatic în responsabilitate. *Fenomenul* şi *evidenţa* celuilalt, oricât i-ar fi de dragi lui Derrida, nu-i sunt deloc proprii lui Lévinas. Non-fenomenalitatea originară nu este decât termenul negativ pentru a indica un orizont vid de reprezentare, acel neutral *il y a* lévinasian, iar nicidecum prezenţa saturată a diferitului celuilalt – transcendenţa infinitului[157] în raportul cu totalitatea –, care mă priveşte de la înălţimea incomensurabilă a *Illeităţii*. Non-fenomenalitatea nu e decât neantul fenomenului sau, în altă perspectivă, apriorismul experienţei, fără ca asta să însemne în vreun fel proximitatea străinului, advenienţa lui *an-arhică*, primogenitura lui. Alteritatea celuilalt nu trebuie *să-mi fie* reprezentată sau să însemne ceva *pentru mine*, pentru conştiinţa mea, aşa cum doreşte Derrida, ea trebuie să rămână în esenţa *ecceităţii* ei ireductibile, pentru a fi în chip veritabil „altul", iar nu „fenomenul-altului", pentru a se ex-pune în afara percepţiei căreia îi este proprie aprezentarea analogică. Ex-pus în afara cadrului de reprezentare, celălalt-ul lui Lévinas este un infinit-altul – idee pe care Derrida o consideră lipsită de alt temei – decât imanenţa eului. Pentru a fi infinit-altul celălalt trebuie să se raporteze la identicul aceluiaşi, crede Derrida, la egoitatea conştiinţei, trebuie să se definească pornind de la punctul intenţional al eului, singurul care „autorizează" sensul limbii, ca apel şi ospitalitate – iar dacă prin asta se concede violenţei, e vorba de o *„violenţă originară, transcendentală, anterioară oricărei opţiuni etice, presupusă chiar de non-violenţa etică."*[158] Atât temeiul fenomenalităţii ca atare, cât şi posibilitatea limbii ar depinde de această violenţă transcendentală de care logosul şi sensul nu mai pot fi desprinse. Discursul filosofic, dar şi mai originar, exerciţiul semnificării şi al limbajului nu pot depăşi acest tip, pre-etic, al violenţei. Trebuie spus iarăşi că Derrida îl deconstruieşte pe Lévinas din afara cadrului de sens al discursului propriu. Celălalt, pentru Lévinas, nu devine fenomen, deci nu este

---

[156] *Ibidem*, p. 177.

[157] Vom înţelege acum mai bine acel misterios titlu de carte, *Totalitate şi Infinit*, cu care Lévinas vrea să spună că alteritatea (infinitul celuilalt) transcende fiinţa (totalitatea lui acelaşi) în felul în care binele (responsabilitatea pre-originară) este un «altfel decât a fi» şi un «dincolo de esenţă». Uimitoare continuitate tematică, în sensul unei edificări etice dincolo de ontologie.

[158] Cf. Derrida, *op. cit.* pp. 179-180.

precedat de violența transcendentală. El nu intră în limbă sub condiția spunerii (*dit*), a livrării de sens, pentru că astfel ar cădea pradă neutralizării istorice, fiind identificat cu propriul obiect pentru altul, captiv discursului *despre...*, tocmai ceea ce Lévinas repudiază adeseori în *TI*. Apoi, limbajul nu este producție de sens, ci, în mod esențial, rostire pre-originară, apel lansat de proximitatea feței și din exterioritatea unui chip transcendent, vizavi de care răspunsul meu nu trebuie să fie producție de sens ci, dorință metafizică și responsabilitate infinită afectată de urma trecerii prin mine a *Înălțimii* lui. Lévinas nu vorbește *despre* celălalt, el vorbește *celuilalt* care l-a apelat mai înainte să poată fi atent, care l-a însemnat cu urma (*trace*) lui mai înainte de libertatea asumării relaționale. Astfel, dacă Lévinas practică o rea lectură a lui Husserl, Derrida păcătuiește printr-o nu mai puțin rea lectură nu atât a textului, cât a proiectului etic lévinasian, nedreptate care echilibrează oarecum, în spirit justițiar, nedreptatea lecturii lui Lévinas la Husserl.

Cu enorme abilități sofistice, Derrida îl atrage pe Lévinas în cursa lui Parmenide. Precis, îl somează să dea seamă, în fața celebrului metafizician grec, de tezele din *TI*. Problema e că Derrida reformulează prezumțios acele teze, exilându-l pe Lévinas în afara propriului cadru de comprehensiune, obligându-l să se apere după ce în prealabil l-a dezarmat și l-a angrenat într-o luptă pe care n-a provocat-o el însuși. Să redăm fragmentul pentru a avea în față situația clară: „*La ce exerciții s-ar deda Parmenide, pe marginea cărții* Totalitate și Infinit *dacă am încerca să-l facem să înțeleagă că ego egal același și că Celălalt nu e ceea ce e decât ca absolut, ca infinit-altul absolvit de raportul său cu Același! De exemplu:* 1. *Infinit-altul – ar spune, poate, el – nu poate să fie ceea ce e decât dacă e altul, adică altul decât. Altul decât trebuie să fie altul decât mine. Așa stând lucrurile, el nu mai e absolvit de relația cu un ego. El nu mai e, prin urmare, infinit, absolut altul. El nu mai e ceea ce e. Dacă ar fi absolvit, el nu ar mai fi Celălalt, ci Același.* 2. *Infinit-altul nu poate să fie ceea ce e – infinit altul – decât nefiind absolut deloc același. Adică, în particular, fiind altul decât el însuși (non-ego). Fiind altul decât el însuși, el nu este ceea ce e. El nu este, prin urmare, infinit altul.*" (p. 181) Vom încerca acum să-l reabilităm pe autorul *TI*, vizibilă fiind calitatea sofistică a argumentației derridiene. *Prima observație*: Lévinas nu confundă conceptul lui Același cu ego-ul. Același este termenul pentru a desemna mișcarea intențională în care lumea, din care și celălalt face parte, se constituie. Dacă celălalt emerge sferei constituite a lumii, este clar că nu poate fi un absolut altul – dar nu e vorba aici de alteritate ontică, ceea ce pare a ignora Derrida. Celălalt nu este gândit ca obiect în afara posibilităților ontologice ale lui Același egal Totalității. Lévinas are în vedere o alteritate personală, ipseitatea celuilalt care nu poate reveni centrului intențional al primei persoane. *A doua*: Lévinas nu propune anularea relației eului cu altul; dimpotrivă, relația nu compromite distanța, iar diferența nu descalifică proximitatea. Este esențial de reținut că celălalt apare numai în relație, ca proximitate, și chiar astfel el poate fi un altul ca persoană, o Infinitate. *A treia*: a fi altul nu înseamnă pentru Lévinas a fi rupt de relație, iar a fi *altul decât...* vizează alteritatea personală, iar nu diferența ontologică ce interzice infinitatea acolo unde există pluralitate. Eul și altul nu sunt separați asemenea obiectelor fizice, limitându-și reciproc sfera de realitate. Infinitatea lévinasiană nu are – iar Derrida știe bine asta – înțeles fizic. Celălalt

este *infinit-altul* tocmai ca alteritate, iar nu ca obiect al sferei ontice, şi ca alteritate transcendentă nu poate fi el integrat în Acelaşi. De amendat aici confuzia deliberată dintre *infinitul ca fiinţare* şi *infinitul ca diferenţă personală*, acesta din urmă nerevenind, nici măcar absolvit de relaţie, sferei Aceluiaşi. *A patra*: Celălalt, infinit-altul nu-şi pierde alteritatea dacă se întâlneşte cu Acelaşi, aşa cum obiectele nu se neutralizează prin reflectarea în oglindă. E inutil şi impropriu să forţăm nota atribuindu-i lui Lévinas ceva ce el nu vizează. Profunzimea concepţiei intersubiectivităţii propuse de acesta vine din această subtilitate de a-l lăsa pe celălalt să fie infinit-altul prin tocmai calitatea relaţiei etice cu acelaşi – iar aici, cu tot respectul pentru fabuloasa abilitate speculativă dovedită de Derrida, nu-i vorba de obiecte geometrice, nici de alterităţi substanţiale. Persoana celuilalt rămâne, ca *ipseitate diferită*, un *infinit-altul*, orice s-ar spune. În rest, afirmaţii ca „*altul decât el însuşi*" cu care ne frapează Derrida, pentru a deduce incompatibilitatea gândirii infinităţii celuilalt cu prezenţa unui principiu de individuaţie personală în sfera lui, preferăm să le admirăm în calitate de simple acrobaţii stilistice.

Derrida insistă inutil de mult pe simetria originară în care două ipseităţi îşi realizează reciproca diferenţă, considerând-o drept fundamentul oricărei relaţii posibile, chiar a celei etice; de aici se doreşte dovedirea faptului că nu doar că nu o depăşeşte, dar metafizica etică a lui Lévinas ar presupune fenomenologia transcendentală. Lévinas nu neagă, dimpotrivă, afirmă „multiplicitatea originară" e subiecţilor, numai că, spre deosebire de toţi ceilalţi fenomenologi, el consideră disimetria ca esenţă a relaţiei, fără a anula prin asta şansa ca, într-o relaţie etică, fiecare să-l întâmpine pe celălalt sub calitatea *Prea-Înaltului*. În cele din urmă, Derrida se face martorul neputincios al „violenţei transcendentale"[159] – origine a sensului şi a discursului –, fără a mai face efortul de a gândi subiectul ca sensibilitate şi afectare, ca proximitate dincolo de limbaj şi ca ospitalitate, continuându-şi, de la un punct, vacarmul solitar care se iluzionează a fi un răspuns dat lui Lévinas – pe care deja de mult l-a pierdut din vedere.

---

[159] „Există o violenţă transcendentală şi pre-etică, o disimetrie (în general) a cărei arhie este acelaşi şi care permite ulterior disimetria inversă, non-violenţa etică despre care vorbeşte Lévinas (...) Faptul că eu sunt, la fel de esenţial, celălaltul celuilalt şi că ştiu acest lucru – iată evidenţa unei stranii simetrii a cărei urmă nu apare nicăieri în descrierile lui Lévinas. Fără această evidenţă, eu nu l-aş putea dori sau respecta pe celălalt în disimetria etică. Această violenţă transcendentală, ce nu provine dintr-o decizie sau dintr-o libertate de ordin etic, dintr-un anumit fel de a-l aborda ori de a-l deborda pe celălalt, instaurează în chip originar raportul dintre două ipseităţi finite (...) Căci această origine transcendentală, ca violenţă ireductibilă a raportului cu celălalt, este în acelaşi timp non-violentă, dat fiind că deschide raportul cu celălalt. E o economie. Ea este cea care, prin această deschidere, va lăsa acest acces la celălalt să se determine, în libertatea etică, ca violenţă sau ca non-violenţă morală.", cf. Derrida, *op. cit.* pp. 183-184. E de remarcat că «strania simetrie» nu doar că apare, dar ea este sistematic deturnată de către Lévinas prin postulatul responsabilităţii etice care face ca eul să fie mereu în «dezavantajul» alegerii, să fie deja ostaticul celuilalt. Simetria intersubiectivă sau violenţa ca economie nu deschid accesul la celălalt, pentru că el este deja «aici» în momentul naşterii eului, este primul sosit în fiinţă şi de la înălţimea *altesităţii* lui, a trasat urme în sensibilitate, în psihismul pre-intenţional. An-arhic în raport cu mine. Celălalt mă întâmpină la sosirea mea în fiinţă – şi aici, evident, nu e vorba de simetrie.

Retorică şi bagatelizare; trauma întâlnirii cu Celălalt

O dată smuls din cercul ipseităţii, o dată ce orizontul localităţii mă orientează spre un *acolo* care nu e *aici*-ul meu, un dincolo unde poate domicilia altul, în primă instanţă celălalt îmi apare ca un concurent – ca încă cineva în fiinţă alături de mine, dar dincolo de mine şi poate împotriva mea. Iluzia unicităţii mele s-a năruit, falsa operaţie prin care fiinţarea mea se identifica sensului major al fiinţei nu mai funcţionează. Eu nu mai sunt unicul, nu mai sunt singur, nu sunt fiinţa, nu sunt adevărul ultim şi totalitatea posibilului. Dintr-o dată răsare de după orizontul ipseităţii un eveniment al fiinţării pe care nu-l pot prevedea, un chip pe care nici o oglindă nu mi l-ar remite, un orizont de interioritate al cărui centru nu este eul meu. Celălalt, în infinitatea diferenţei lui, îmi ia dreptul[160] la totalitate, mă smulge tihnitei confuzii ontologice între a fiinţa şi a fi sine. Sunt de acum obligat să împart lumea cu celălalt, să mă rezum la o singularitate în multiplul concurenţei, să mă las sfidat de evenimente al căror sens nu s-a produs în intenţia mea, să fac faţă la relaţii al căror control nu-l deţin întru totul, să răspund la apeluri pe care nu le-am iniţiat eu. Celălalt mă deposedează de dreptul la exclusivitate, mă obligă să conced că nu sunt singurul învestit cu interioritate, că infinitatea interiorităţii mele nu epuizează sensul infinităţii, că, dacă fiinţarea în lume este un drept de moştenire, eu nu sunt singurul moştenitor. Întâlnirea cu altul, înainte de a fi judecată, raport asumat, convenţie a reciprocităţii, înainte de a fi concept sau analiză, este traumă – surpriza imensă a posibilităţii celuilalt, care dintr-o dată demolează convingerea unicităţii, intuiţia spontană că am fost înşelat în convingerea mea, teama că celălalt beneficiază de o complicitate în detrimentul meu şi că, în fond, cineva poate a pus la cale un complot. Dintr-o dată celălalt poate fi adversarul, eu trebuie să-i fac faţă, trebuie să-mi garantez ipseitatea cu preţul întâlnirii – poate cu ocazia ei –, trebuie să învăţ un joc ce nu se reduce la regulile interiorităţii mele, unul care-mi rezervă surpriza de a nu avea avantajul unicităţii şi şansa să renunţ când nu-mi mai convine, un joc în care o parte din reguli le decide altul.

O dată stabilit că locul i-a rezervat celuilalt un *aici* care nu e tocmai punctul care centrează topologia ipseităţii mele, devine decisiv să încep o gestiune a proximităţii celuilalt – cu care încă nu am iniţiat o relaţie; iminenţa lui deja e prea târziu spre a mai fi evitată, nu pot adopta tactica struţului, nu mă pot face că nu l-am văzut, mi-e luat dreptul la eschivă. Autoritatea ipseităţii mele nu se lasă atât de uşor demolată. Nu e naturală şi imediată, nu se impune cu urgenţa unui imperativ categoric o simetrizare a relaţiei cu celălalt; pentru moment el rămâne încă un accident, un marginal, un locatar al periferiei, căruia nu simt raţiunea pentru care i-aş acorda creditul persoanei echivalente mie şi

---

[160] „Prin definiţie, dacă celălalt este celălalt şi dacă orice cuvânt este pentru celălalt, nici un logos, înţeles ca o cunoaştere absolută, nu poate să cuprindă dialogul şi traiectul spre celălalt. Această incomprehensibilitate, această fractură a logosului nu este începutul iraţionalismului, ci rană sau inspiraţie ce deschide cuvântul şi face apoi posibil orice logos sau orice raţionalism. Un logos total ar mai trebui, pentru a fi logos, să se lase oferit celuilalt mai presus de propria-i totalitate. Dacă există, de pildă, o ontologie ori un logos al înţelegerii fiinţei (fiinţării) e pentru că «aceasta se spune deja fiinţării ce reapare în spatele temei prin care se oferă». Acest «a spune Aproapelui» – această relaţie cu Aproapele ca interlocutor, această relaţie cu o fiinţare – precedă orice ontologie.", cf. Derrida, *op. cit.* p. 143.

autonomia alterității. Nu-l voi înfrunta de la început față-către-față, ceea ce va deveni o relație mult mai târzie, ci îl voi bagateliza, mă voi folosi de toate stratagemele unei întâmpinări retorice. În sensul filosofiei lui Lévinas, retorica[161] este abilitatea de a domina prin duplicitate relația cu celălalt, a nu-i vorbi lui direct, a nu-l privi față-către-față, ci a-l întâmpina pieziș, indirect, pe ocolite, a pune la cale scenarii pentru diminuarea forței cu care prezența lui tinde să mi se impună. Retorica este o artă a eschivei atunci când a devenit evidentă inevitabilitatea celuilalt, tendința de a-l transforma într-un obiect manipulabil printr-o vorbire-n răspăr, atunci când nu am curajul să-i vorbesc direct. În general este retoric orice tip de discurs *despre*, atunci când celălalt nu este prezent, orice analiză *asupra* lui când tocmai el lipsește, orice negociere, persuasiune sau atragere a celuilalt către un scop al meu. Sensul retoricii trimite la ceea ce în analizele lui Martin Buber, pe care Lévinas îl evocă uneori, se numește relație cu celălalt – obiectivarea prin neutralizarea unui Tu.

Tipul de relație cu celălalt se face înțeles din tipul de adresare; limbajul întreține viața relației ca și complement al separației, în care se întreține interioritatea alterității. Celălalt este un altul în calitate de eu al persoanei a doua atunci când el îmi vorbește și eu îi răspund, când deja există o situare față-către-față ce obligă la dialog. Nu e cu adevărat un altul atunci când el a apărut în orizontul exteriorității mele, dar nu-l recunosc încă în absolutul autonomiei lui personale, când îl obiectivez în concept, când îl tatonez și încep să vorbesc despre el în interioritatea analizelor solipsiste. Încă el este obiect al reprezentării, eveniment al percepției mele ce-i epuizează pozitivitatea, móbilă depozitată în memoria mea care o aranjează după gust, termen cu care am libertatea de-a opera lingvistic. Lipsește tocmai esențialul alterității – prezența necondiționată a unei interiorități ce mi se opune, ce mă poate privi în față. A vorbi *despre* identitatea celuilalt ca despre *unul* ce mă interesează înseamnă a face psihagogie; a vorbi în numele lui atunci când nu-l las să vorbească el însuși înseamnă a face demagogie; a căuta să-l conving de generalitatea anumitor asumări, a-l orienta și călăuzi pe celălalt înseamnă a-i fi demis autonomia și a-i administra un tratament pedagogic. A negocia un avantaj, a-l persuada în vederea unei misiuni, a-l face delegatul unei cauze înseamnă a mă folosi de el în interes politic. Toate aceste forme de relație, care își au limbajul lor specific, sunt forme ale retoricii, marginalii la un dialog refuzat, nedreptate manifestată sub aparența bunului interes, nedreptate avantajând libertatea autorității mele. În retorică persoana celuilalt nu e angajată în chip propriu, ca intenție și inițiativă, de aceea e o relație asimetrică, o relație între mine și mine sub pretextul celuilalt; el este pe postul unei măști de la care aștept docilitate. Celălalt care nu e întâmpinat în persoană e bagatelizat – în multiplele chipuri posibile și sub toate măștile curiozității –, e refuzată autonomia ipseității lui din a cărei perspectivă eu aș deveni marginal, e declinată prin abuz intenționalitatea lui care m-ar

[161] „Retorica, prezentă în orice discurs și pe care încearcă să o depășească discursul filosofic, rezistă discursului sau introduce în el: pedagogie, demagogie, psihagogie. Ea îl abordează pe Altul nu din față ci pieziș; nu ca pe un lucru, desigur, fiindcă retorica rămâne discurs și fiindcă dincolo de toate artificiile, ea merge către Celălalt și îi solicită acordul. Însă natura specifică a retoricii (a propagandei, a flatării, a diplomației) constă în a corupe această libertate. Din chiar acest motiv ea este violență, adică nedreptate.", *TI*, p. 53.

putea obiectiva ca pe un concept sau imagine, e neutralizată libertatea lui ce şi-ar putea permite moftul de a face abstracţie de mine. A-l menţine în bagatelă pe celălalt înseamnă a vrea să perpetuezi imperialismul eului, chiar dacă a devenit desuetă pretenţia lui, a cultiva un tip de monarhie, chiar dacă nu mai există infrastructură, a dogmatiza metoda transcendentală de dragul avantajului ipseităţii, a mistifica ontologia prin reducţia fiinţei la *fiinţa aici*. Refuzul în bagatelă al celuilalt trimite eul în postura de autodelegat al unei puteri ce a căzut, îi rezervă drept refugiu meschinăria propriei convingeri că nu e posibilă o ordine în care el să nu fie singurul centru. A-l bagateliza pe celălalt înseamnă a-i refuza prezenţa personală interogativă în schimbul acceptării rolurilor – devenit rol, celălalt nu mai este un altul, ci prezenţă pentru acelaşi, accesoriu sau ipostază. Bagatela se extinde asupra tuturor modurilor în care celălalt este altceva decât prezenţa personală a unui Tu; el poate fi *ceva* ce se arată la orizont, *cineva* care emite apeluri, un *partener* de afaceri, *cel care* prestează o activitate la care pot asista, *autorul* unei opere, *persoana publică* pe care o pot comenta in absentia. În bagatelă se ocoleşte faţa celuilalt, este privit din diverse unghiuri tocmai pentru a nu-l întâmpina direct, este vorbit *prin spate* tocmai pentru a nu-i suporta faţa – interogaţie şi acuză.

Prezenţa veritabilă a Celuilalt ca interioritatea unui Altul se consacră numai în relaţia *faţă-către-faţă* – paradigmatică, ireductibilă –, în renunţarea la abilitatea politică, demagogică, pedagogică, în denunţul retoricii[162] şi adoptarea discursului, identic ca sens dialogului, pentru Lévinas. Libertatea eului se declină dinaintea *feţei* celuilalt care reclamă, prin aprehensiunea mortitudinii înscrisă pe faţa lui, dreptate; mistificarea reflecţiilor despre celălalt trebuie convertită în adevăr al dialogului – dialogul ca formă de dreptate. În *faţa* celuilalt coincid dreptatea şi adevărul: „ *Numim dreptate această abordare din faţă în discurs.* "[163] Chipul lui e interioritatea ce nu poate deveni consecinţă a vreunui act de reprezentare sau aprezentare, expresivitatea înseamnă etalarea fără mijlocitor, vorbire directă fără solie şi fără traducător, interpelare, apel, problematizare, dialog cu un interlocutor ce nu mai este ipostaza interioară a unui alter-ego. Celălalt nu mi se impune, idee cu care Lévinas îl subverteşte constant pe Heidegger, într-o lumină a neutralităţii terţe a fiinţei care să-i faciliteze dezvăluirea. Nu pot să-l întâmpin pe celălalt ca un Altul dacă el mi-e oferit prin medierea insinuantă a fiinţei, fond pe care se estompează quiditatea personală. Celălalt trebuie să fie un altul fără mediator, să-mi advină fără complicitatea unui principiu neutru de unde să-l desprind ca pe-o epifanie; nu trebuie să fie bagatelizat prin insinuarea unei moşteniri ontologice în absenţa căreia el nu mi-ar sta în faţă. Celălalt nu este un altul din dărnicia luminii fiinţei – în care se contopesc toate culorile –, ci chiar împotriva ei. Pentru Lévinas ceea ce contează şi reprezintă punct de interes nu e fiinţa fiinţării, ci particularitatea absolută, inconfundabilă şi ireductibilă la vreun principiu, a unui personal concret. Nu un Eu generic şi un Tu generic stau

---

[162] „Această eliberare în raport cu orice obiectivitate constă, pentru fiinţă, în prezentarea sa în chip, expresia sa, limbajul său. *Altul în calitate de altul este Celălalt.* E nevoie de relaţia discursului pentru a-l *lăsa să fie; dezvăluirea* pură în care el se propune ca o temă nu-l respectă îndeajuns.", *TI*, p. 53.

[163] *TI*, p.53.

față-către-față, ci eul care sunt Eu și tu-ul care ești Tu, exact în momentul și modul de a fi *hic et nunc*. Nu ideea de absolut, ci realitatea absoluității advine o dată cu chipul celuilalt, pe care nu-l gândesc, ci îl întâmpin – așteptând cu răbdare infinita lui iminență. Este insuficientă simetria care mi l-ar impune ca un egal al meu, care ar angaja un parteneriat economic sau politic. Lévinas propune, într-un entuziasm curajos, principiul esențial al eticii sale: *Celălalt nu este egalul meu ci maestrul meu, este deasupra mea și mai important decât mine; El este ales în locul meu și îi rămân supus și ostatic*. Dreptatea se definește nu prin asimilare cu egalitarismul, ci printr-o disimetrie[164] ce-l avantajează pe celălalt. Este drept nu ca eu să fiu egalul lui și el egalul meu. Este drept ca eu să rămân în responsabilitate supusul lui și el să fie în privilegiul alterității lui un maestru al meu. Este mijlocul metafizic prin care devine posibilă depășirea retoricii, manifestă în consecințele ei prin posedare, înstăpânire și viclenie.

De la retorică la etică

Depășirea atitudinii retorice înseamnă, pentru Lévinas, manifestarea afecțiunii grijii ca heterocentrare a eului, vulnerabilitatea la fața celuilalt și non-in-diferența la moartea lui, șansa sfințeniei în pasibilitatea de a muri pentru celălalt, răsturnarea sau inversarea sensului subiectivității de la *în-și-pentru* sine în disimetria ce favorizează magistralitatea, înălțimea celuilalt, eminența lui. Relația etică îl consideră pe celălalt ca epifanie a infinitului care, negândit, se convertește în iubire, în responsabilitate ca răspuns al adorației față de sursa acestei infinități, înțelepciune manifestă sub chipul iubirii în absența căreia fața[165] celuilalt – signifiantă a scriiturii originare – nu s-ar descoperi. Descoperirea feței celuilalt nu se rezumă însă la a fi ceva-ul pe care eu acum îl pot privi, ci și cineva-ul care deja *mă privește*, nu știu de când, *an-arhic*, și-n această atenție atintită asupra mea mă trezesc ca unul ce nu poate găsi refugiu în comoditatea indiferenței.

Universalitatea rațiunii impune o anume reducție a comportamentului teoretic la univocitatea rostirii monologale. Eul și celălalt, cu toată diferența personală ce-l menține în ireductibilul separației, nu pot comunica decât printr-o rațiune[166] comună. Întâlnirea cu

---

[164] „Dreptatea constă în a recunoaște în celălalt pe maestrul meu. Egalitatea între persoane nu înseamnă nimic prin ea însăși. Ea are un sens economic, presupune bani și se fundamentează deja pe dreptate – care, bine alcătuită, începe prin celălalt. Ea este recunoaștere a privilegiului său de celălalt, a magistralității sale; ea este acces la celălalt în afara retoricii, care e viclenie, înstăpânire și exploatare. În acest sens depășirea retoricii și dreptatea coincid.", *TI*, p. 54.

[165] „Le Visage apparaîtra non seulement dans la franchise absolue de sa transcendance, mais dans sa relation paradoxale avec son en-deçà (le monde des œuvres) et son au-delà (la fecondité et l'infini du temps).", cf. Guibal, *op. cit.* p. 48.

[166] „Discursul coerent este unul. O gândire universală se poate lipsi de comunicare. O rațiune nu poate să fie alta pentru o rațiune." (*TI*, p. 54); și „Rațiunea vorbind la persoana întâi nu se adresează Altuia, ci ține un monolog. Și, invers, ea nu ar accede la personalitatea veritabilă, nu ar regăsi suveranitatea caracteristică persoanei autonome decât devenind universală.", *TI*, p. 55.

alteritatea celuilalt nu se petrece pe temeiul conținuturilor de comunicare. Celălalt nu poate fi un altul în ideația care permite ca el să fie înțeles. Celălalt e un altul numai ca locutor, centru de emanație locuțională ce nu mi-a remis încă sensuri universale ce l-ar reduce la statutul rațiunii. Celălalt este un vorbitor, nu un discurs, un interlocutor, nu un cuplu întrebare-răspuns. Persoana lui nu se pierde în limbaj, deși mi se anunță numai ca limbaj. Alteritatea nu poate funcționa în interiorul unei rațiuni universale, discurs univoc ce-și sacrifică interlocutorii. Adevărul relației nu va avea definiția logicii, care nu mai păstrează nimic din persoana celor ce-o practică. A fi înglobat de un discurs universal înseamnă pierderea diferenței personale, resorbție într-o totalitate panlogică. Când celălalt devine ocazia manifestării gândirii universale nu-l mai am în vedere pe el ca persoană ci universalitatea adevărului ce i-ar fi semnat delegația de gânditor. Pierderea persoanelor în adevărul gândirii înseamnă neutralizarea alterității prin identitatea unui impersonal același în care *„se volatilizează eul unic al gânditorului."*[167] Limbajul n-ar mai servi atunci la celebrarea alterității, ci la *suprimarea* ei. Transcendența celuilalt față de același se anulează în coerența gândirii universale. Celălalt nu se mai exprimă pe sine, ci enunță un truism acceptabil pentru oricine, unul care nici nu poate fi înțeles dacă nu a fost gândit în prealabil de receptor. Gândirea universală presupune mecanisme comune și convergente de reprezentare, proclamație comună ce nu lasă loc dizidenței, adevăr ce nu prezervă calitățile persoanei pe care o înlocuiește cu reguli comune de inteligibilitate. Universalul gândirii este teza substituibilității reciproce a gânditorilor, sacrificiul pluralității persoanelor în avantajul coerenței Adevărului unic.

Limbajul față *cu* celălalt presupune ieșirea din gândirea universală, a nu-l rezuma pe cel ce vorbește la regulile în virtutea cărora discursul lui devine inteligibil pentru mine. Înseamnă a-l lăsa să mă interpeleze din străinătatea separației lui despre care nu pot avea nici o idee adecvată, despre care nu-mi pot permite nici o pre-judecată. Celălalt care mă interpelează nu e obiectul[168] pe care să-l judec prin abilitățile noetice ale gândirii mele. Celălalt este libertatea unei interiorități ce nu mi se poate divulga, de aceea relația cu el nu e intelecție, ci revelație prin care *„limbajul, ca sistem de semne, se poate constitui".*[169] Teza lui Lévinas reorientează sensul limbajului împotriva unei tradiții care admite obiectivitatea semnului și inteligibilitatea lui autonomă. Pentru Lévinas cuvântul nu poate deveni semn decât în continuitate cu un locutor care să vorbească *acum* și să-mi *stea* în față. Cuvântul nu e semn în sine, limbajul nu e un univers semiologic autonom. Cuvântul trebuie să fie semnul prezenței elocutoare a interiorității celuilalt. Atunci discursul depășește tentația

---

[167] *TI*, p. 55.

[168] „Non seulement Autrui ne peut être traité comme objet, mais il ne peut être reconnu en sa vérité que dans la dimension de sa hauteur qui me met en question. La parole ne s'échange pas dans une réciprocité réversible et égalitaire, elle se produit dans un espace inter-personnel dont la courbure est asymétrique. Cet espace, en effet, n'est jamais neutre, les places n'y sont pas équivalentes; je ne puis m'adresser à l'Autre qu'à partir de ma position propre de sujet, invité à m'incliner devant le Visage qui fait appel à moi.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 56.

[169] *TI*, p. 55.

retoricii devenind etică[170] – mod al filosofiei care afirmă transcendența, separarea radicală a celuilalt, intangibilitatea absolută a interiorității lui. Orice empatie este ineficientă, orice comuniune este exclusă, iar participarea mistică la ipseitatea celuilalt e un ideal depășit. Lipsește planul comun al unei regăsiri reciproce. Pentru a vorbi celuilalt el trebuie să fie intangibil, formula de adresare devenind unica mediere transcendentală. Discursul în fața celuilalt nu performează intelecție, nu își dobândește calificație de experiență; discursul este, spre a folosi foarte sugestiva expresie a lui Lévinas, un *„traumatism al uimirii"*. Adresându-mă celuilalt, îi celebrez distanța unde libertatea lui este asigurată, îi recunosc separația ce mi-l păstrează străin, îl aclamez sub demnitatea magistrului. Nu mă adresez celuilalt ca unei ființe, ci îl interpelez ca interlocutor atent la invitația mea, ca unul ce e *deasupra ființei* prin tocmai capacitatea de a mă auzi și a-mi răspunde. Limbajul nu are legătură cu ființa, el se ivește ca inițiativă a unei persoane transcendente ce-mi vorbește din adâncul inimii, nu din profunzimea ființei. (Ar fi greu de precizat cum îi vorbește ființa impersonală lui Heidegger și dacă pretinsa ascultare a limbii ființei nu e, în fapt, convorbire cu daimonul vocii interioare). Cel care poate vorbi pentru Lévinas este un chip, nuditate a interiorității mai înainte să fi apucat desfășurarea operațiunii de proiecție, chip ce a avut timp să-mi preceadă inițiativa întorcându-se către mine. Nuditatea chipului este interioritatea ce nu se eschivează pe fondul ființei, evenimentul unei ipseități ce poate fi surprinsă descoperită sau învelită doar de voalul pudic al tăcerii. Stranietatea unui corp dezgolit aduce cu sine, în absoluta dezarmare și imposibilitate de a se ascunde, ceva din inocența solitară a ipseității. Goliciunea, emfază a vulnerabilității, obligă violența privirii să-și deroge patosul posesiv printr-o întoarcere a feței – invizibilitate pe fondul căreia poate debuta dialogul. A vorbi cu celălalt înseamnă a-i menaja nuditatea în care el este complet expus și fără apărare, a-i da șansa să se prezinte înarmat, să-și anunțe singur intențiile. Transcendența lui este această expunere completă fără apărare, escamotată de privirea care *„roagă și pretinde"*, expunere a unei sărăcii[171] și singurătăți absolute – sărăcie pentru care atenția mea este deja un *a ține de foame*, singurătate pentru care recunoașterea mea este deja *un dar* făcut.

Celălalt amenință printr-o autonomie a centrului intențional, se afirmă în pofida tihnitei locuiri a mediului din partea ipseității mele, iradiază aria unei pasivități a elementului pe care tind să o secularizez. Întâlnirea cu el este nu numai surpriză, mirare sau încântare, ci și o traumă, un șoc, o lezare, *„o tăietură în carne vie a substanței mele"*[172]; din momentul în care celălalt advine, eu nu mai pot sta baricadat la umbra singurătății, nu mă pot eschiva în simplitatea abstracției. Solicitarea celuilalt este fermă.[173] Idealul posesiunii exclusive a avantajului localității, de unde se extrage vanitatea

[170] „Limbajul presupune interlocutori, o pluralitate. Legătura lor nu este o reprezentare a unuia de către altul, nici o participare la universalitate, la planul comun al limbajului. Relația lor, o vom spune îndată, este etică.", *TI*, p. 55.

[171] „Nuditatea chipului este sărăcie. A-l recunoaște pe Celălalt înseamnă a recunoaște o foame. A-l recunoaște pe Celălalt înseamnă a dărui.", *TI*, p. 57.

[172] *TI*, p. 58.

[173] „Prezența Celuilalt este echivalentă cu această punere în cauză a fericitei mele posesiuni a lumii.", *TI*, p. 58.

fenomenologică a pasiunii pentru reprezentare, se dezactivează în discreția desuetudinii. Trezit din blazarea facilă a autonomiei interiorității, revelația celuilalt mi se prezintă ca un șantaj, ca o provocare la luptă, ca ultimatum. A face față celuilalt înseamnă a putea transforma în relație etică acest fond de tensiune concurențială, a aduce la responsabilitate imboldul originar către violență, a converti bagatela în cultul și celebrarea lui, a abdica de la înclinația decentă spre egalitate în efortul de a acorda lui atributul magistralității. A face față celuilalt înseamnă a-i vorbi[174], a-l învesti cu demnitatea unuia ce merită să asiste la etalarea interiorității mele, a-i acorda încredere ca unuia ce deja ocupă, printr-o decizie irevocabilă, privilegiul autonomiei personale, unul a cărui aventură nu provine din hazardul unei imaginații dezlănțuite, ci este consacrarea unei transcendențe ce-și caută prin ea epifania. Recunoașterea transcendenței personale implică ieșirea din dispută și împărțirea statutului mundaneității prin jocul plăcut la schimbului de daruri – privirea, vorbirea sunt pentru asta un bun început. Posesiunea lumii se consumă în solitudinea tăcută a ipseității; a fi complice la alteritatea celuilalt înseamnă a putea să renunți la tăcere, a începe să dăruiești propria lume, prin vorbire, celuilalt. În tăcere, propria interioritate devine o lume a cărei plăcere posesivă se pierde în pasivitate a neputinței, capital ce lâncezește la adăpostul prudenței suspicioase. Modul de a primi dreptul de exploatare fericită a propriei lumi îl reprezintă chiar patosul deposedării prin dăruire către celălalt. Vorba lui N. Steinhardt n-ar trebui uitată: *„dăruind vei dobândi!"* În relația etică eu îmi primesc posesia propriei interiorități atunci când prin limbaj[175] mă entuziasmez să o fac plăcută celuilalt, pe care-l invit astfel la posesia comună. A-l întâmpina pe celălalt se petrece într-o lume pe care tocmai sunt pe punctul de a i-o dărui în limbaj – întâmpinare în discurs care nu mai e retorică a privirii piezișe, ci apel și mărturisire. Celălalt îmi parvine tocmai sub condiția donației[176] lumii mele pentru el. Vorbindu-i îl caut pe cel pe care-l întâmpin, mă destăinui celui care mi-a parvenit.

Relația etică prin excelență este responsabilitatea, asta însemnând situare anterioară[177] luării deciziei. Dia-cronia relației temporale îl menține pe celălalt într-un trecut la care nu am acces, timp exclusiv al necondiționării personale, unde e mereu prea

---

[174] „C'est que la vocation ultime du langage n'est pas la description ou la connaissance, mais la relation éthique d'assignation, d'exigence et de jugement. La parole vraie se produit devant l'Autre et elle n'est vraie qu'à être juste; si l'existence inter-personnele est langage, ce langage est en son fond d'ordre éthique, d'écoute et d'appel, d'invocation et de responsabilité; relation sans relation, l'un-pour-l'autre.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 57.

[175] „Limbajul este universal fiindcă e trecerea însăși de la individual la general, fiindcă oferă lucrurile mele celuilalt. A vorbi înseamnă a face ca lumea să fie comună, a crea locuri comune. Limbajul nu se referă la generalitatea conceptelor, ci pune bazele unei posesiuni în comun. El aboleşte proprietatea inalienabilă a plăcerii. Lumea în discurs nu mai este aceea din separare – acel acasă unde totul îmi este dat –, ea este ceea ce eu dăruiesc – comunicabilul, gânditul, universalul.", *TI*, p. 58.

[176] „La parole est religion en actes dans la mesure même où elle crée et maintient la distance et extériorité entre les êtres qu'elle relie, où elle établit entre eux une relation de vérité et de respect qui résiste au besoin de totalisation.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 53.

[177] „La relation avec l'autre est antérieure à la constitution du moi, que ce soit dans le sens où celui-ci dépend de l'évolution biologique et psychosociale de l'humanité, que dans le sens où son point de vue au niveau de l'activité totalisante se détermine toujours en fonction des autres et présuppose qu'une relation se soit nouée avec eux.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 63.

târziu pentru a o modifica. Pentru că libertatea ființării celuilalt nu începe în eul meu și nu depind de ea, responsabilitatea în fața lui este o relație aproape fatală, aproape obligatorie, irecuzabilă. În orice caz, un fragment semnificativ din *AE*[178] ne va invita să înțelegem asta.

Relația cu celălalt se descrie în dimensiunea culturii, chiar dacă fundamentul ei este pre-originarul etic al donației psihice, trebuind să facă față formalismului în care alteritatea este asimilată intelecției unui intelect, reprezentării unui reprezentant, sintezei autocentrate a eului monadic. Pe o axă consecvent elaborată a filosofiei occidentale alteritatea eului vine să se afirme ca ireductibil și nonasimilabil după ce, în registru epistemologic, anumite enunțuri, date sau formulări au fost somate să dea seamă în fața *Adevărului* unic, după ce, în registru teologic, unii vizionari, mistici sau suflete pioase, așa-zis heterodoxe, au fost anatemizate în numele *Dumnezeului* unic, după ce gesturi individuale sau de grup au trebuit să-și legitimeze temeiurile în fața *Statului* unic bazat pe pretinsa universalitate a rațiunii binelui comun. Alteritatea s-a trezit prea târziu că trebuie să-și inaugureze epoca pe continentul unei culturi convinse că trebuie să privilegieze Unicul, Generalul, Sinteza, identitatea lui Același. Etica lévinasiană propune reabilitarea transcendenței[179] în relația eului cu lumea, una ce devine mediul survenției alterității radicale – chip sau epifanie a feței ce califică raportul paradigmatic drept un față-către-față, policentrism în economia subiectivității ce lasă vizibilă atât unicitatea, cât și diferența, atât distanța cât și proximitatea. Fața străină anunță „*trezirea*" celuilalt om și, cu asta, ieșirea din regimul teocrației eului creatorul realității, eveniment ce deschide o cultură a responsabilității în care timpul se califică prin *a-trăi-pentru*, dar și ca *a-muri-pentru* celălalt. Acum alteritatea celuilalt nu este simplul formalism în care se recunoaște altceva-ul diferit de ceva, ci afectare a unicului și transcendentului, alteritate a altei persoane ireductibile.[180] Vom schița în secțiunea următoare caracterul ireductibil al

---

[178] „La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un *antérieur-à-tout-souvenir* d'un *ultérieur-à-toute-accomplisement* du non-présent, par excelence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question: où? Le temps du *dit* et de l'*essence* y laisse entendre le dire pré-originel, répond à la transcendance, à la dia-chronie, à l'écart irréductible qui bée ici entre le non-présent et tout représentable écart qui, à sa façon – façon à préciser –, fait signe au responsable.", *AE*, pp. 24-25.

[179] „Proiect al unei culturi ce precedă politica și care, în proximitatea dintre mine și aproapele meu, pe care o semnifică, nu se reduce la o deficiență oarecare sau la o „privațiune" în raport cu unitatea Unului. Relație cu celălalt ca atare și nu relație cu un altul redus la același, la „aparența" mea. Cultură a transcendenței, în ciuda excelenței, excludere pe nedrept din imanența ce trece în Occident drept grația supremă a spiritului.", *ÎN*, p. 187.

[180] „ ...accesul originar la individul ca Individ uman, departe de a se reduce la o simplă obiectivare a unui individ între alții – este un acces caracteristic în care cel care accede își aparține sieși în concretitudinea întâlnirii fără a putea căpăta distanța necesară unei priviri obiective, fără a putea să se desprindă din relație și în care acest a-nu-se-putea-desprinde, această non-in-diferență față de diferența sau alteritatea altuia – această ireversibilitate – nu e simplul eșec al unei obiectivări, ci tocmai dreptatea făcută diferenței celuilalt care, în această non-in-diferență, nu este o alteritate formală și reciprocă, și insuficientă în multitudinea indivizilor unui gen, ci alteritatea unicului, exterior oricărui gen, care transcende orice gen.", *ÎN*, pp. 194-195.

celuilalt, corelativ electiunii iubirii, de unde vom deduce afectiunea singurătății ca smulgere din ființă.

Celălalt ca origine a singurătății și smulgere din ființă

Nu e mai mult și mai emfatic altul decât celălalt al iubirii; contra unei tradiții care vede în iubire dorința de fuziune și asimilare, vom considera că abia o dată cu iubirea diferența devine vizibilă, devine traumă a absenței în care se revelă infinitatea diferitului întreținând aspirația metafizică. Iubirea are drept violentă consecință evidența eterogeniei în sfera alterității, a faptului de a alege electiunea însăși, căci oare cel pe care-l iubim nu vine către noi ca și cum ar fi fost trimis, ca și cum l-ar fi însărcinat cineva, pe care noi, din interioritatea copleșită a bucuriei noastre, nu-l putem refuza, nu putem alege să nu-l alegem. Alegem pe cel ce a fost ales să ne aleagă, iubim acea persoană în fața căreia puterea de a iubi nu mai stă în puterea noastră, ci capătă caracterul unei fatalități pre-originare: nu stă în putința mea să aleg momentul în care voi fi ales să iubesc și chipul anume care mă anunță că nu-l pot refuza. Ales, anterior libertății mele, să-l aleg pe celălalt, cad în seama unui chip care mă smulge din ființa mea – din coincidența cu gândirea și limba mea – arătându-mi o origine a lumii care nu se află în mine, o origine a limbii care nu mai e rostirea mea, care face din cuvântul meu ecoul unui apel venit anterior puterii de ascultare. Dincolo, și mai mult decât sentimentul locuirii – așezare domestică în ființă și împăcare cu elementalul, tihnă a casei și loc găsit sub cer –, iubirea face să se manifeste afectiunea apartenenței sau apartenența ca afectare anterioară luării de atitudine. Nu mai e decisiv de acum faptul locuirii în ființă de care, la drept vorbind, nu se poate scăpa decât prin moarte, însă afectiunea apartenenței înalță nivelul situării dincolo de ființă, în sau la persoana celuilalt/celeilalte. Dincolo de ființă se traduce acum în sentimentul metafizic de a fi mai mult decât o ființare în lume, mai mult chiar decât ființarea etică pentru celălalt, a ființa în afectiunea celuilalt. (În treacăt putem remarca, cu nesfârșite exemple, că uneori, pentru unii a fi iubit este mai important decât a ființa pur și simplu, de unde moartea e preferabilă pierderii sentimentului iubirii). Amintindu-ne de ceea ce Lévinas consideră a fi emfaza ființării, acea ontologie a feței, a chipului și expresivității, vom considera că iubirea și afectiunea apartenenței la celălalt determină un nivel al experienței dincolo de ființă – mai puțin decât ființa, dar în același timp, mai expresiv. Iubirea ar fi așadar manifestarea emfatică a relației sau calitatea celei mai înalte expresivități la nivelul raporturilor intrasubiective. Abia pe piscul înălțat de iubire se lămurește sensul acelei ființări-împreună, dar ca specie a ființării-*pentru* și *al* celuilalt. Însă a recunoaște asta nu înseamnă decât jumătatea adevărului. Ceea ce urmează a fi spus e că abia de la înălțimea acestui pisc relațional devine vizibilă singurătatea.

Vrem să enunțăm, cu această ocazie, teza conform căreia celălalt al iubirii este originea singurătății. Lévinas a spus-o adesea, numai pe seama celuilalt putem „experimenta" moartea. Dar nu a gândit suficient, cu toate că în rețeaua filosofiei lui ideea este mereu pe punctul de-a putea fi exprimată, relația singurătății cu celălalt. Singurătatea nu revine la absența companiei, nu depinde de relevanța statistică a celor ce anturează, la distanțe flexibile, un subiect. A fi singur nu înseamnă a nu fi *cu* cineva sau *lângă* cineva. Singurătatea are un centru de generație negativă – absența celui iubit –, violență a unei

rupturi, a unei pierderi, trauma unei căderi din supra-ființa *apartenenței-la*. Nu rămâi singur prin plecarea acasă a prietenilor sau prin retragerea într-un loc pustiu. Singurătatea se iscă în sfâșierea pierderii iubitului, care face să se caște o prăpastie în ființă, răspândind sentimentul non-ființării. Adică, a rămâne singur înseamnă a trece din *supra-ființa* apartenenței-la în *mai-puțin-decât-ființa* părăsirii. Niciodată evidența infinit-altului nu e mai emfatică decât în această pierdere irecuperabilă. A fi singur înseamnă a experimenta în chipul unei emfaze negative infinitate alterității celui pierdut, căci chiar dacă ființa lui este încă proximă, persoana, chipul lui a evadat într-un „dincolo" radical, unde distanța nu mai înseamnă topologie, ci străinătate. Singurătatea se valorifică de aici ca emfază a înstrăinării de iubit.

Singurătatea nu se produce în urma unui act de intenționare, subiectul singurătății nu este activ în sensul productivității de fenomen, nu are inițiativa a ceea ce se întâmplă. El este afectat în subiectivitatea pacienței lui de ceva care, peste puterile lui, se instalează, creează o atmosferă în care se găsește deodată prins, obligând la o afecțiune ce nu poate fi numită experiență; în afecțiunea singurătății, smulgerea din ființă este declanșată de părăsirea celuilalt, astfel încât ceea ce este origine, *arhé*, a evenimentului trimite mai departe decât poate fi privit, la non-originarul singurătății. Trebuie clarificat, singurătatea nu devine posibilă o dată cu părăsirea, nu se produce, ci se revelează o dată cu asta ca tocmai acea afecțiune non-originară a absenței celuilalt, o imperfecțiune a ființării de a cărei potență nimeni nu poate fi acuzat. Singurătatea ca imperfecțiune nu e un mod poetic de a considera destinul omului, nici nu face trimitere prin eschive retorice la vreo mitologie a perfecțiunii umane originare (stare adamică, androginie, impecabilitate angelică etc.). Nici nu ne refugiem în truismul singurătății fundamentale în naștere și moarte, între care orice însoțire devine fericire a accidentalului, pentru că nu individualitatea, trăirea separată, este ceea ce înțelegem noi prin singurătate. În chip absolut, singurătatea îl presupune pe celălalt, își are originea revelatorie în el și continuă să se alimenteze de la persoana lui. A fi singur nu revine la a subzista în sine, nu e o metaforă a ipseității și nici vreo specie de solipsism. Dimpotrivă, singurătatea e cea mai profundă relație – e adevărat că negativă – cu celălalt, este criză a legăturii cu absența lui, care nu ar fi fost niciodată resimțită dacă el nu ar fi fost iubit, dacă nu ar fi întreținut sentimentul *apartenenței-la* și, cu asta, înrădăcinarea în ființă.

Ca afecțiune ce se instalează, singurătatea vine dinspre celălalt, emană cu ușurința firească a elementalului, iradiază dintr-un centru care se constituie pe măsură ce se difuzează. Baricadat între zidurile, oarecum mistice, create de absența lui, eu sunt „*arestat*" de ceea ce nu-mi este propriu, sunt contaminat de o afecțiune a înstrăinării, dar ca și cum ea s-ar ivi deja din interioritatea mea. Părăsirea afectează pacienta eului meu declanșând acțiunea însingurării, obligând la o formă a asumării în ființă, care e asumarea absenței celuilalt. Acest *fără el*, pe care-l presupune orice singurătate, este un *încă cu el*, dar nu la modul apartenenței iubirii ori al proximității aproapelui. Pozitivitatea afecțiuni singurătății vine din aceea că celălalt este încă în același, că este un „*altul în același*" supus încă violenței asimilării. Acest „*altul*" cariază ființarea „*aceluiași*", corodează din sine modalitatea instalării eului în ființă – agent activ în pacienta suferindă a eului. „*Suferind singurătatea*" este un fapt de a-l genera încă pe celălalt care întreține trauma,

joc al aceluiaşi cu sine însuşi, după bucla realizată de prealabila apartenenţă la altul. Afecţiune amfibologică, singurătatea este prezenţă-absenţă a celuilalt, prezenţă ca agent şi centru de iradiere a afecţiunii, şi absenţă ca veritabil altul, ca infinit altul. E încă foarte prezent cel ce lipseşte – chipul celuilalt iluminează din mine făcând vizibilă singurătatea mea ca şi condiţie transcendentală – şi acest fapt de a fi prezent al absentului califică afecţiunea singurătăţii. Folosindu-ne de termenul lévinasian, spunem că singurătatea este urma (*la trace*) celuilalt, marcajul lăsat de retragerea lui în dimensiunea *Înălţimii* unde-şi redobândeşte asimetrica lui superioritate. O dată cu aceasta, avem dreptul să considerăm că singurătatea este o relaţie profund etică, determinată de transcendenţa şi necondiţionarea celuilalt.

Faţa, un far ce luminează de dincolo de fiinţă

Umila bucată de piele întinsă imemorial peste frunte, peste obraji, peste buze se sileşte să mimeze decenţa acolo unde parcă ceva clandestin se ascunde, unde ceva mai misterios decât vizibilul trebuie protejat asemeni unui bastard de os regal, care îşi vede stigmatizată mândria ascendenţei de ruşinea păcatului din care s-a zămislit şi nu are loc la lumină în lumea convenţiei. El trebuie să rămână invizibil sau să adopte incognito-ul, trebuie să-şi refuze demnitatea şi respectul ce i se cuvin prin filialitate pentru că trebuie să rămână ascunsă vinovăţia ilegitimităţii – situaţie metafizic revelatoare pentru fiinţa regală mascată de nefiinţa păcatului, nu unul impus de natură, ci de convenţie. Regalitatea este însăşi întronarea convenţiei drept regulă absolută şi unică, faţă de care naturii nu îi este acordată decât favoarea de a se conforma, astfel că naturalitatea iubirii ilicite din care se naşte bastardul e afectată de la început cu nefiinţa. Păcatul împotriva convenţiei este nefiinţă a acelei ordini sociale care şi-a asumat consecinţele adeziunii la convenţie. Bastardul este aici un agent al dezordinii, un intrus ce poartă fără voie demnitatea *a priori* recunoscută de a fi epifania nefiinţei. De dragul ordinii, pentru ca pacea convenţiei să fie protejată, demnitatea lui trebuie refulată, el trebuie să se comporte ca şi cum nu ar fi cine este, să se lase neutralizat, adică des-fiinţat (ca unul în care fiinţează regalitatea), căci nu poate fi legitimată moştenirea lui naturală asupra unei structuri de ordine convenţionale împotriva căreia a apărut şi care-i este contrapusă în felul unei primogenituri – mai întâi ordinea, apoi natura. Regele este mai întâi rege şi apoi om, iar bastardul care e produsul iubirii omului, nu al regelui, nu poate fi moştenitor căci poartă în sine sâmburele subversiunii. Chiar dacă sângele lui duce prin vene viaţa tatălui, drepturile lui nu pot fi recunoscute. Cea somată să facă concesii este şi de data asta natura; câtă vreme e greu de instaurat o etică conformă cu natura, convenţia este singura etică posibilă.

Faţa este bastardul luminii. Pielea se întinde ca o mască ce face decent păcatul că o astfel de faţă trebuie să existe, convenţia aşternută peste noblеţea transcendenţei din care faţa provine. Lumina pe care o poartă rămâne pe cât se poate nevăzută, dacă nu ar fi deschizătura ochilor prin care cel condamnat să rămână invizibil mă priveşte. Libertatea acordată ochilor e singura concesie pe care convenţia o face naturii, singura permisiune a luminii de a-şi găsi loc în lume, consolarea pentru damnarea definitivă a ascunderii feţei. Vizibilităţii prohibite a transcendentului i se tolerează libertatea de a privi cinica putere a

unei lumi ce-o exclude şi de a-i accepta fără negociere mărinimia compromisului, pentru că are drept de viaţă şi de moarte. Nu viaţa bastardului este ameninţată de convenţie, ci demnitatea lui; nu fiinţa luminii este refulată de pielea feţei, ci emfaza ei, originea de dincolo de fiinţă, dreptul ei de-a spune că nu vizibilul fiinţei a zămislit-o, ci altul, mai adânc sau mai înalt (dreptul de a fi crezut atunci când spune că nu losif este inima din care sângele lui curge, ci o inimă din *Înalt* care, neavând alt sânge decât lumina, nu poate decât să lumineze, să schimbe feţele şi să înalţe trupurile la demnitatea propriei substanţe). La drept vorbind, ceea ce se vede este fiinţa iar nu lumina, pielea feţei iar nu lumina acesteia. Ontologia fiinţei vrea să epuizeze dreptul fiinţării în orizontul luminii vizibile excomunicând pretenţiile unei lumini de dincolo, nonconvenţionale. Pielea feţei are loc în fiinţă, poate fi domesticită, poate fi convertită la convenţie, însă lumina privirii copleşeşte cu o pretenţie de neadmis; nu dreptul de a fiinţa este cel dintâi, ci acela de a vedea fiinţa fiinţării şi, văzând-o, de a o lumina. Fiinţa, asemeni viscerelor oarbe protejate de opacitatea dreptului lor natural, nu se vede pe sine, nu are nici perspectiva şi nici lumina prin şi din care să se poată vedea. Lumina vine de dincolo de fiinţă, produce ochi prin care aceasta să se poată privi şi să ştie că ea însăşi e cea care s-a învrednicit de vizibilitate. Fără transcendenţa luminii fiinţa n-ar intra în vizibilitate; totuşi, lumina nu e cea *care* se vede cât cea *prin care* se vede şi, poate, cea care vede folosind harismele ochilor.

Faţa este oarbă, aşa cum fiinţa fiinţării este oarbă. Desigur, se poate fiinţa fără vedere, fiinţa nu poate fi ameninţată şi nici uitată, căci însuşi actul uitării înseamnă manifestare a fiinţei acestui act. Dar nu se poate vedea fără vedere, chiar dacă există vizibilitate, nu există vizualitate. Ochiul deschide fiinţa către sine prin ceea ce nu-i aparţine, prin ceva care vine de dincolo, de sus, de la un părinte hipercelest şi nu-şi are originea aici în căldura păcătoasă a trupului. Trupul poate zămisli, poate naşte, dar nu poate da lumină. Însă o poate primi graţie ochilor, organe în trup ale transcendenţei luminii pentru ca trupul să se vadă pe sine şi să se facă văzut luminii hiperfiinţiale prin care a devenit vizibil şi vizual.

Pielea feţei menajează exhibiţionismul transcendenţei, opăceşte puhoiul de violenţă ce s-ar declanşa dacă lumina ar vrea să-şi facă loc în fiinţare (dacă bastardul ar vrea să se vadă întronat), reduce economic pretenţiile acelei transcendenţe la minimalitatea privirii; fantele ochilor sunt, prin clipitul pleoapelor, tic-tacul ce măsoară ordinea în fiinţă a vizualităţii, chiar dacă întregul fiinţării s-a luminat (bastardul acceptă să rămână umil şi neştiut până la moarte, chiar dacă întreaga ordine vizibilă e în mâinile lui). Lumina nu luminează fiinţei decât atât cât să se poată vedea pe sine nu să vadă hiperfiinţa de unde lumina purcede. Ochiul nu e făcut să vadă lumina cât să dea trupului ocazia să se vadă pe sine făcându-l expus luminii. Faţa poartă ochii nu spre a-i face vizibili, ci spre a lăsa vizualitatea să lumineze întunecimea naturii. Bastardul deschide ochilor părintelui vizibilitatea unei lumi căreia nu-i aparţine, dar pe care o poate căuta acum cu privirea, de vreme ce dragostea îl îndeamnă să-şi cerceteze fiul rătăcit în ilegitimitate. Faţa nu este încă un celălalt, dar ochii, prin care se produce o inversiune a sensului relaţional, strălucesc deja din celălalt; ochii nu sunt asemeni pielii de pe faţă, animalul dezarmat pe care l-am văzut deja şi l-am vânat. Ochii sunt vânătorul care m-a zărit pe mine mai înainte să iau aminte şi m-a săgetat, m-a ţintit. Sunt rănit, afectat dintotdeauna de un ochi care m-a

privit: al părintelui care m-a văzut mai înainte ca eu să-l pot vedea, al celuilalt, al aproapelui şi, în cele din urmă, de ochiul transcendentului ce a pus lumina peste mine făcându-mă vizibil.

Faţa mă priveşte din adâncimea luminoasă a transcendenţei ochilor. Dar faţa îmi şi vorbeşte, mi se face vizibilă pe dinăuntru: ceea ce nu poate fi arătat ochilor se încearcă a fi convertit în verb. Verbalitatea continuă să dezvăluie, ca exces asupra invizibilităţii luminii feţei; pielea care ţese materialitatea lumii ce permite tăietura fantei ochilor devine lumină în „*haosul nocturn*" al elementului şi cuvânt mijit dintre tăcerile materiei brute ca pentru a-şi clama damnarea. Buzelor deschise le scapă suflul transcendentului hiperfiinţial. Fiinţa nu vorbeşte, ea pur şi simplu fiinţează. În vreme ce peticul inocent al obrazului e învăluit de tăcere, cineva din străfunduri se lasă murmurat, se afirmă, dar nu în special pentru a se face înţeles, ci doar pentru a se face auzit ca unul ce nu e aici, ca unul ce parvine de dincolo de tăcerea faţă de care fiinţa nu are nici o putere. Nu mi se anunţă o fiinţă, cât un dincolo de fiinţă, o persoană. Misterul persoanei, prin care lumina privirii şi verbalitatea cuvântului se arată este mai grav decât acela al fiinţei – obscuritate mută satisfăcută în mediocritatea privilegiului fiinţării. Faţa nu luminează o fiinţă, ci o persoană[181], o libertate asemeni celei de care eu beneficiez atunci când deschid ochii şi privesc sau când încep să vorbesc, identicului celui străin. Prezenţa celuilalt nu este doar ocazia ca mie să-mi fie posibil un act de experienţă a alterităţii; prezenţa celuilalt este raţiunea care mă afirmă în aceea că mă vizează în directeţea privirii îndreptate către mine. Eu nu pot să văd dinăuntru ochiului care mă vede şi deci nu mă pot afirma din exterioritatea transcendenţei care, privindu-mă cu gest exclusiv, mă afirmă. Nu circularitatea conştiinţei interioare care mă afirmă este unica raţiune a fiinţării mele; eu sunt pentru că sunt privit, sunt ţintuit în fiinţă de lumina transcendenţei fixată în mine ca un piron. Privirea celuilalt mă luminează mie însumi, mărturiseşte că n-am murit, mă pune în relaţie cu vizibilitatea mea; privirea lui vine către mine ca dintr-o sursă transcendentă căreia el îi este ochiul iar eu, faţa, el, organul vederii, iar eu, obiectul ce se vede. Totuşi transcendenţa celuilalt nu vine de dincolo de el, ci este chiar el, *ecceitatea* lui ce mă poate indica şi faţă de care nu sunt la adăpost. Văzut de celălalt îmi devin mie vizibil, anume nu ca lumină autoreflectată a cosubstanţialităţii oglinzii cu obiectul reflectat, ci ca lumină primă ce mă priveşte punându-mă într-o strălucire în care eu nu mă pot privi. Abia văzut de celălalt eu devin un altul, adică identic.

---

[181] „Transcendenţa e cea care ne dă faţa. Faţa fracturează sistemul. Ontologia fiinţei şi a adevărului nu poate să ignore structura faţă-în-faţă, adică cea a credinţei. Condiţia adevărului propoziţiei nu rezidă în dezvăluirea unui fiind sau a fiinţei fiindului, ci în expresia interlocutorului căruia îi zic, a fiindului care e şi a fiinţei fiindului ei. Ea trebuie să se afle aşezată în faţa identicului. Interlocutorul apare ca şi cum n-ar avea istorie în afara sistemului. Nu pot nici să-l nedreptăţesc, nici să-i dau dreptate, el rămâne transcendent în exprimare.", *ÎN*, pp. 42-43.

Față-către-față

Infinitul, transcendența, alteritatea, *urma, Illeitatea, afectarea,* vulnerabilitatea sunt conceptele fără de care filosofia etică a lui Lévinas ar fi reductibilă la un fond de sapiență folclorică, la un set de truisme – lucru frapant în cazul multor scriitori de tratate. Semnificațiile proprii, prin care se singularizează autorul în discuție, contribuie la fondarea unui tip de umanism în care pluralitatea e obligatorie, în care conceptul de infinit nu are sens fizic, nu revine unei ființe divine, nu este un *a priori* ideal, ci atributul exteriorității advenită în afectare prin trasarea pre-originară de urme; infinitul și transcendența sunt atribute ale ipseității celuilalt. Relația cu celălalt pune în temă aceste atribute. *Față-către-față* ar fi recunoașterea responsabilă a transcendenței[182] Celuilalt, care îl face intangibil, a infinității lui, care îl face ireprezentabil. Nu vom risca aici o arheologie a relației *față-către-față* pentru că Lévinas rareori își divulgă sursele și, pe de altă parte, nu intenționăm să vedem cine cui îi este îndatorat. Există o zeloasă categorie de specialiști a căror încântare se iscă în abilitatea de a revela influențe, filiații, datorii, de a coase și descoase firele ce leagă diverși gânditori. Neavând astfel de abilități de arhivar și cu un miros prea puțin dezvoltat pentru a prinde urma fiecărui pas făcut pe teritoriul marcat de altcineva, ne-am resemnat la un demers analitic, pe alocurea marcat de discrete opinii proprii. Numai acolo unde autorul face trimiteri punctuale am reținut, din fidelitate, trimiterile lui. Dincolo de asta, am căutat să evităm orice insinuări. Relația sus-numită nu e pentru prima dată pusă în discuție, în filozofie, de către Lévinas. Explicit, ea a fost teoretizată încă de Feuerbach, de nemeritat de puțin cunoscutul Ferdinand Ebner, de Martin Buber și Gabriel Marcel, la care Lévinas face apel direct. Dar există o întreagă tradiție de gândire filosofică și religioasă, patristica, unde *față-către-față* e relația paradigmatică. Desigur, Lévinas nu intră niciodată în domeniul patristicii. Eventual folosește tiparul mental consacrat de tradiția talmudică, pe care, cum se știe, a interpretat-o de-a lungul întregii lui cariere teoretice. Aproape sigur că intuiția originară a imensei relevanțe pe care o are fața în destinul intersubiectiv parvine pe fondul studiului tradiției religioase iudaice. Nu e un secret nici faptul că a căutat un mod de a fi filosofic al iudaismului, alternativ grecismului care domină întreaga cultură europeană. O parte dintre conceptele pe care le introduce, obsesia pentru celălalt, relația de responsabilitate etc. sunt prelucrări pe un fond religios iudaic. Nu înseamnă că numai pe acest fond ele pot fi gândite, ci doar că asta a fost experiența lui Lévinas. Nu e indiferentă nici trauma istorică pe care a suferit-o direct și prin consecințele analizate retrospectiv, holocaustul – care a revelat avatarii monstruoși ai unor tipuri de filosofare, ușurința de a trece de la ideație la crimă. Violența e consecința practică a unor filosofii. Or, a trăi în lume s-a dovedit dintr-o dată un ideal amenințat, atâta vreme cât celălalt este amenințat și tu însuți poți fi oricând victimă violenței. Pentru a avea un sens trebuie mai întâi să trăiești. Holocaustul, ca orice

[182] „Accepter d'être enseigné, c'est simplement écouter l'Autre comme Autre, ne pas tenter de réduire l'extériorité de sa voix qui déborde les pouvoirs de ma conscience et qui creée en moi ce qui je ne pouvais ni prevoir ni anticiper.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 52.

alt tip de genocid, este un război împotriva vieții și a sensului, amenințare a ființei și a transcendenței, apoteoză fulminantă a nonsensului și a morții. A devenit limpede că e inutilă retorica filosofică ce evită să țină seamă de ororile istoriei – în fond, consecințe ale unor modele teoretice; gândirea trebuie să salveze ființa în istorie, să fundamenteze nu utopii, nu cetăți ideale, ci criterii pentru o etică a supraviețuirii împreună cu toate diferențele și contradicțiile recurente. De aceea, metafizica trebuie să devină o etică, de aceea retorica, politica și demagogia – tipuri de gândire sofistică – trebuie să lase loc dialogului – întâmpinare a celuilalt *față-către-față*. Problema suplimentară este nu de a putea justifica temeiurile unei astfel de relații, ci de a o face să funcționeze fără a o impune ca imperativ obligatoriu, prin persuasiune, șantaj sau violență teoretică, să funcționeze oarecum cu spontaneitatea proceselor fiziologice. După sistemul lui Lévinas, responsabilitatea pentru celălalt ar trebui să fie la fel de naturală ca pulsul și respirația. Altfel, impunerea ei devine ideologie, chiar dacă are prudența de a se numi etică – nu există sistem etic care să nu performeze o ideologie. Dar probabil că meritul gândirii este tocmai acela de a fi izbutit să clădească o istorie în răspăr cu înclinațiile spontane ale naturii umane – una în care omorul, furtul, violul, în ciuda naturalității instinctelor care le suscită, să nu fie practicate sau, atunci când se întâmplă, ele să fie cauze de pedeapsă și căință. Imperfecțiunea naturii umane, chiar dacă poate fi o justificare, nu este totuși o scuză. Onoarea de a fi fost responsabil îți dă dreptul la căință, este avansul destul pentru demnitatea pedepsei.

Este suficientă conștiința mortitudinii, afectare pre-originară și deja non-indiferență, pentru ca relația *față-către-față* să capete calificarea culpabilității. Fața celuilalt, în rectitudinea neocrotită de nici o garanție a privirii, manifestă vulnerabilitatea, slăbiciunea, faptul de-a fi mereu amenințat cu expatrierea din ființă, infantilismul de-a nu fi stăpânul a ceea ce devii. Slăbiciunea frapantă a feței exprimă fără intenții patetice iminența executării unei condamnări deja semnate, *„expunerea fără apărare la însingurarea misterioasă a morții"*[183], situație critică ce transformă indiferența în complicitate, ce suspectează inocența intențiilor de ineficiență dinaintea riscurilor oculte ale violenței. Responsabilitatea se oferă drept cadru dogmatic salubrizat în care uzurparea și crima să nu poată fi riscate. Ce-i drept, putem găsi fragmente în care Lévinas nu e consecvent în teza pre-originarității inasumabile a responsabilității. Uneori aceasta pare să se *„degaje"*[184] din teama pentru celălalt, să fie agravată de grija pentru el, de solidaritatea neputincioasă sub amenințarea morții. Probabil că poziția cea mai corectă ar fi acceptarea *abandonului*[185] în pre-originaritatea responsabilității, făcută[186] în mod expresiv manifestă, sub fraparea feței

[183] *ÎN*, p. 155.
[184] *ÎN*, p. 156.
[185] „Iată-mă, în această responsabilitate azvârlit spre ceea ce nu a fost niciodată nici greșeala mea, nici fapta mea, spre ceea ce nu a fost niciodată în puterea mea, nici în libertatea mea, spre ceea de ce nu-mi aduc aminte.", *ÎN*, p. 157.
[186] „Din adâncul continuității naturale în ființă a unui fiind asigurat de dreptul său de a fi, din profunzimea identității originare a eului – și împotriva acestei continuități, și împotriva acestei identități – se ridică, trezită dinaintea feței celuilalt, o responsabilitate pentru celălalt la care am fost sortit înaintea oricărei sortiri, înainte de a-mi fi prezent mie însumi sau de a reveni la sine.", *ÎN*, p. 156.

celuilalt. Temporalitatea în care se decide responsabilitatea este acea dia-cronie a subzistenței psihismului fără, încă, intrarea în operă a eului, timp unde nici libertatea, nici vina nu sunt încă asumabile și de aceea numit „originar" doar ca formulă retorică, pentru că în fapt e vorba de un „imemorial". A fi responsabil înseamnă respectarea, îndeplinirea unui ordin mai înainte ca rostirea lui să fie auzită, mai înainte ca înțelegerea lui să fie posibilă și, de aceea, emfază a pacienței[187] eului iar nu inițiativă ori respect al unui imperativ la care să fi aderat. A fi în fața celuilalt presupune deja respectul unui angajament neluat – precis numit ca *„heteronomie a supunerii etice"*[188].

A fi responsabil nu este act, nu ține de intenție și nu se finalizează ca proiect al eului calificat teleologic, nu ține de structura de reprezentare și nici de atitudine, pentru că manifestarea responsabilității – nu se poate spune începutul – se situează în dia-cronia heterotemporalității. Trebuie încă o dată accentuată deosebirea esențială a dia-croniei de anamneză ca și de retenție. Trecutul dia-croniei în care s-a prelevat responsabilitatea este imemorabil, anterioritate – deși nu e indicat să introducem dimensionarea prin raport de succesiune – față de originea eului coincidentă debutului temporalității, istoricității lui. Trecutul dia-cronic nu se identifică prin indicarea retrospectivă a unui fost moment de prezență, nici nu-și exhibă dreptul de a fi manifestat lumina ființei. Responsabilitatea dia-cronă parvine de dincolo de ființă, o dată admis izomorfismul ființă-timp, este semnificată ca principiu relațional *an-arhic*[189], ca trecut exclus posibilității reprezentării retenționale, *„ce își ia întregul său sens din imperativul care, sub chipul feței celuilalt, comandă eul", „un trecut imemorial, desemnat fără să fi fost prezent vreodată, desemnat pornind de la responsabilitatea pentru altul și unde obediența este modul specific al ascultării poruncii."*[190] Relația cu acel trecut nu poate fi amintire pentru că pur și simplu nu e vorba de ceva care să fi fost uitat și pentru că, în general, e imposibil de amintit ceva ce nu are nici origine, nici nu poate fi înscris în istoricitatea conștiinței. Imperativul responsabilității capătă înțeles în temporalitatea dia-croniei căreia inițiativa subiectului nu i se poate sustrage, constituită fiind astfel drept preluare a ceea ce nu s-a asumat, găsire a autorității chipului celuilalt ce comandă dintr-un timp în care nu a putut fi căutată. Dia-cronia responsabilității marchează nu numai trecutul eului, dar și viitorul. Transcendența chipului celuilalt în relație cu care se deschide dimensiunea temporalității e marcată, în dia-cronie, de un viitor intangibil, epifania chipului fiind proximitatea acestuia în raport cu care responsabilitatea rămâne exigență absolută.

Celălalt se revelează în dimensiunea *înălțimii*. Deși atributul e propriu gândirii religioase, Lévinas îl acordă alterității umane, accentuează disimetria manifestă în relația

---

[187] „...la vérité première de la subjectivité n'est pas l'auto-conscience active, mais la passivité originelle d'un Soi vulnérable qui n'a pas d'identité stable et assurée, qui n'est pas autoposition originelle, qui ne maîtrise ni l'être ni le sens. Pure manière d'être affecté par le jugement d'autrui, exposée et livrée sans défense a l'appel qui la fait responsable, l'ipseité est condamnée a se définir comme responsabilité pour les autres, responsabilité indéclinable et universelle.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 64.

[188] *ÎN*, p. 159.

[189] *ÎN*, p. 173.

[190] *ÎN*, p. 174.

etică a eului cu celălalt care capătă de la început magistralitate sau, cum vom spune mai târziu, *Altessitate*. Nu se poate neglija totuşi un joc de transfer dinspre divin înspre uman; dislocând conceptul divinităţii şi înlocuindu-l[191] cu acela de altul, Lévinas prezervă şi lasă în seama acestuia ceea ce altădată se atribuia lui Dumnezeu – şi în unele fragmente încă se mai face. Metafizica alterităţii practicată de Lévinas satisface suficient condiţiile pentru o teologie implicită a umanului – în care esenţiale nu sunt fuziunea divino-umană şi participaţia, ci separarea şi discursul, nu accesibilitatea în cunoaşterea reciprocă, ci intangibilul şi transcendenţa celuilalt. Cu un termen care poate induce uşor o proastă înţelegere, ipostaza separaţiei ce permite instaurarea alterităţii în relaţie este numită ateism.[192] Separaţia permite celuilalt să fiinţeze într-o ipseitate întunecată în afara oricărui orizont de obiectivare, de unde nu poate fi smuls, dar de unde poate ieşi singur prin limbaj când încă faţa lui rămâne ascunsă convertind transcendenţa în expresivitate. Ateismul condiţionează relaţia veritabilă cu celălalt, chiar, afirmaţie şocantă la prima vedere, dacă celălalt e Dumnezeu.[193] Abia fiinţa atee are autonomia unei interiorităţi care o face ireductibilă şi în temeiul căreia poate vorbi, se poate adresa unui celălalt pe care nu-l poate include. Modelul lévinasian al separaţiei, care urmează o evidentă linie talmudică, este extrem opus modelului participativ a cărui apoteoză este *unio mystica*. Celălalt nu poate fi cunoscut, relaţia cu el este veritabilă abia dacă diferenţa creşte şi distanţa nu se anulează. Faţa celuilalt presupune separaţie, fuziunea cu el ar anula relaţia *faţă-către-faţă*, cunoaşterea conceptuală[194] a lui i-ar desfiinţa alteritatea. Respectul transcendenţei celuilalt îndepărtează subiectul, în calitatea de interlocutor, de preocuparea pentru tematizare şi comprehensiune, în care interlocutorul ar fi redus la tăcere, devenind concept şi proiecţie de sens. Numai atunci când interlocutorul poate să mă dezmintă prin discurs el este un Altul, limbajul lui nu este substituit de un exerciţiu al anamnezei – căci celălalt este dincolo de uitare şi rememorare, nu-l poţi uita pentru că nu-l poţi deţine, nu-ţi poţi reaminti de el pentru că nu l-ai uitat. Celălalt este exterioritate care asaltează memoria şi obligă cuvântul să interpeleze – a spune ceva ce nu ştii, a rosti pentru a primi răspuns. A interpela, adică a solicita revelaţia celuilalt care este de nerostit. a crea un mediu unde să poată debuta responsabilitatea – punere în cauză a infinităţii celuilalt care aderă direct la relaţia *faţă-către-faţă*. Acest mod de a se prezenta celuilalt drept chip care vorbeşte înlocuieşte schema subiect-obiect, unde un celălalt nu există cu sens veritabil rămânând pasivitate redusă la intelectiv. Obiectul nu are chip, nu stăruie în separaţie, nu se opune

---

[191] „Dimensiunea divinului se deschide prin chipul uman. O relaţie cu Transcendentul, totuşi liberă de orice priză a transcendentului, este o relaţie socială. Aici Transcendentul, infinit Altul, ne solicită şi face apel la noi. Proximitatea Celuilalt, proximitatea aproapelui, este în fiinţă un moment ineluctabil al revelaţiei, al unei prezenţe absolute (adică desprinse de orice relaţie) care se exprimă.", *TI*, p. 60.

[192] „Doar o fiinţă atee poate să se raporteze la Altul şi, deja, să se absolve din această relaţie. Transcendenţa se distinge de o uniune cu transcendentul prin participare.", *TI*, p. 59.

[193] *TI*, p. 59.

[194] „... faţa-către-faţă scapă, aşadar, oricărei categorii. Şi aceasta deoarece chipul se oferă aici simultan ca expresie şi ca rostire. El este nu doar privire, ci unitate originară a privirii şi a rostirii, a ochilor şi a gurii – care vorbeşte dar îşi spune totodată foamea. El este deci şi cel care *aude* invizibilul, deoarece «gândirea este limbaj» şi «este gândită într-un element analog sunetului, nu luminii».", cf. Derrida, *op. cit.* p. 146.

asimilării şi nu vorbeşte. Gândirea dispune de obiect. Interlocutorul însă se poate refuza, se poate ascunde, poate disimula, poate tăcea ori poate vorbi; el este o altă intenţie şi o altă libertate, una a cărei operă de recunoaştere înseamnă instaurarea dreptăţii, implicarea în relaţie a lui Dumnezeu ca faptul de a fi făcut dreptate[195] celuilalt. Transcendenţa celuilalt înseamnă că el nu poate fi epuizat în comprehensiune, că el nu este obiectul interpretării mele, ci adversarul care mă priveşte în faţă, o libertate ce îmi refuză cunoaşterea, infinitatea ce scapă conceptului. Faţa celuilalt nu se arată în lumina fiinţei pe al cărei fond ar fi posibilă dezvăluirea. Lévinas atribuie feţei sensul interiorităţii invizibile în care stăruie unicitatea celuilalt; vederea feţei nu mai înseamnă atunci analiza strălucirii luminii pe un obraz, ci recunoaşterea *înălţimii* intangibile a interiorităţii lui, adică facerea dreptăţii. *Faţă-către-faţă*, adică relaţie între două interiorităţi autonome care nu se pot epuiza în simpla vedere şi care, pentru a deveni act, trebuie să-şi vorbească. Cunoaşterea celuilalt, care nu se realizează pozitiv, al cărei principiu însuşi este demolat atâta vreme cât se respectă transcendenţa alterităţii, devine disponibilitate a responsabilităţii – răspuns care nu e suficient niciodată atâta vreme cât întrebarea reprezentată de celălalt nu-şi epuizează misterul.

Ceea ce a fost numit Dumnezeu nu se prezintă ca un altul excepţional a cărui singularitate să cutremure prin numinozitate; Dumnezeu se revelează în medierea alterităţii, e cunoscut în chipul celuilalt şi e realizat în dreptatea făcută lui. Divinul nu are ipostază umană, nu se întrupează în celălalt. Aici Lévinas se opune unei întregi tradiţii creştine; Dumnezeu se arată tocmai în invizibilul feţei celuilalt unde stăruie dezîntrupat, dar poate vorbi. Fără voia lui şi contrar imperativului consecvenţei, Lévinas introduce aici un terţ care alterează integritatea personală a alterităţii. Dumnezeu, la care nu putea renunţa din nevoi etice, nu se identifică fondului neutru al fiinţei heideggeriene, însă parvine ca set de atribute cu care e învestit celălalt. Nu trebuie confundate lucrurile, celălalt[196] nu este un Dumnezeu pentru mine, însă o veritabilă relaţie *faţă-către-faţă* cu el mi-l revelează pe Dumnezeu ca şi calitate a relaţiei. Cu această mişcare, Lévinas produce o confuzie între sensul *celuilalt* personal ca majestate şi sensul *majestăţii divine*. Hipertrofia celuilalt în zelul responsabilităţii pentru el îl învesteşte cu prestigiul divinităţii, urmând de aici ca Dumnezeu să nu-şi mai găsească sens în afara relaţiei sociale. Aşa cum sensul metafizicii revine la relaţia etică, teologia îl pierde pe Dumnezeu ca alteritate pentru a modela alteritatea ca divinitate. Ceea ce face Lévinas este o operaţiune de proiecţie transcendentă a alterităţii. Nu este nici spontană şi nici necondiţionată receptarea celuilalt ca divinitate (categorie suspendată într-o disponibilitate strict teoretică ce deja implică o prelectură în relaţia cu celălalt), sau sub atribute preluate din sensul divinităţii. Celălalt, care nu e opera reprezentării, nu capătă definiţie şi nici sens teoretic. *Trasnscendenţa, majestatea, înălţimea, infinitatea* sunt deja moduri de realizare sub sensul unor

---

[195] „E nevoie de fapta dreptăţii – directeţea unui *faţă-către-faţă* – pentru ca să se producă străpungerea care duce la Dumnezeu –, iar vederea coincide aici cu această faptă a dreptăţii.", *Tl*, p. 60.

[196] „Celălalt este locul însuşi al adevărului metafizic şi indispensabil raportului meu cu Dumnezeu. El nu joacă deloc rolul de mediator. Celălalt nu este întruparea lui Dumnezeu, ci prin chipul său, în care el este dezîntrupat, celălalt este manifestarea majestăţii unde Dumnezeu se revelează.", *Tl*, p. 60.

categorii teoretice ale celuilalt, care își pierde astfel necondiționarea ipseității pure, el este afectat de proiectul meu etic. Eu îi realizez transcendența care se decide vizavi de mine, eu îi recunosc *înălțimea* și *majestatea* – acestea nu sunt forme ale ipseității lui. Eu *corelez* înălțimea alterității lui cu cea divină, majestatea lui cu cea divină, eu *decid* că recunoașterea autonomiei lui îmi permite să realizez sensul divinității ca dreptate. Deja în conștiința mea se întâlnește alteritatea celuilalt uman și ideea divinității ca unele cu care operez pentru a propune un sens etic divinului sau unul metafizic umanului. Numai pentru că are prejudecata unor categorii ale divinității, Lévinas poate să atribuie celuilalt sensul divinității – ceea ce, oricum ar fi luat, este un joc speculativ pentru care se poate opta sau care poate fi refuzat. *Transferul de sens* poate apărea ca și o formă de persuasiune sofistică. Pentru cine nu a admis generalitatea categoriilor divine, transferul atributelor acestora asupra celuilalt uman pare un act fără miză; dacă divinul nu a fost în prealabil asumat, divinitatea celuilalt devine de neînchipuit. Iar dacă sensul divinului a fost decis în abstracție, dincoace de preocuparea pentru uman, atunci a folosi aceleași sensuri pentru celălaltul uman devine o confuzie deliberată. Din punct de vedere teoretic, a-l învesti pe celălalt cu divinitate sau a spune că divinul se revelează numai în relație cu celălalt, este un foarte eficace mijloc persuasiv, un bun criteriu pentru a asimila sistemul etic ce susține atare idei, pentru că se știe disponibilitatea metafizică a conștiinței de a credita ceea ce a căpătat învestitura supremației. Dar, pe de altă parte, această idee poate fi folosită și ca semnal de alarmă, ca formă de șantaj etic, vrând să spună: Atenție, celălalt e mult mai important pentru că prin relația cu el se arată Dumnezeu; trebuie să fim responsabili de el ca de Cel Suprem. Ideologia devine aici dogmă, rețetă obligatorie pentru salvarea celuilalt.

Transcendența aliată umilului

Cu prilejul unei conferințe despre teandrie, Lévinas își enunță interpretarea la ceea ce ar fi misterul cel mai adânc al unei credințe la care el nu a aderat în chip formal, creștinismul, dar ale cărei revelații dau de gândit, indiferent de apartenența sau nonapartenența la grupul religios ce le propovăduiește. Cum se poate răspunde la problema dumnezeului-om atunci când nu ești creștin? Vom vedea în cele ce urmează. De la bun început trebuie asumate două teze drept cadru de analiză: *i*) Dumnezeu își riscă transcendența coborând la nivelul umilității umane; *ii*) suferă pentru ceilalți. Dacă, măcar experimental, acestea ar fi creditate, ce mesaj aduc ele lumii în cauză? Cadrul alterității orizontale a celeilalte persoane se cere serios amendat prin intervenția anume a ex-cepției. Omul-Dumnezeu constituie o alteritate survenită în orizontul socialității pentru a descrie o mișcare pe verticală, una ce nu poate fi intenționată de simplul subiect, dar nici contestată, un regim de ordine a ex-cepției, și asta, prin sine, pedagogică. Ex-cepția spune ceva prin simpla ei prezență, predica ei e însăși nemijlocirea în care se afirmă conținutul survenției. Lecția nu poate rămâne fără ecou decât într-o lume oarbă sau una ce și-a prezervat mediocritatea în orgoliul de-a ști să descalifice însăși ideea ex-cepției. Dez-ordinea anunțată de apariția omului-Dumnezeu, atâta vreme cât se arată în ordinea umanului pur, îi consideră atât demnitatea cât și capacitatea de-a dobândi, o dată cu ex-cepția, o

complexitate mai largă, o lumină mai strălucitoare. Ex-cepția creează o formă nouă de contemporaneitate[197] în însăși dia-cronia prezenței istorice pe care o dizlocă, contemporaneitate miraculoasă cu cel fără de timp.

Epifania teandrică forțează reprezentarea să-și asume ceea ce nu-și poate reprezenta; procesul noetic parazitează steril către o noemă pe care n-o știe configura, căci nu mai e vorba de conținutul unui concept, de o idee sau alta, ci de o nouă ordine în persoana alterității, excedată de transcendența oferită relației prin impunerea unui regim al ex-cepției. Proximitatea epifaniei operează asupra reprezentantului în contra intenției și *à rebours* cu puterea de reprezentare. Lezarea imanenței nu se produce ca gratuitate, alteritatea copleșește oferind sub aura transcendenței mai mult decât o altă subiectivitate, supunând eul, arestat, unei *duble priviri*, a celuilalt om, dar totodată și a lui Dumnezeu – cel ce vede acolo unde eu nu pot decât să privesc, cel ce știe ceea ce eu nu pot decât să reflectez. Non-reprezentabilul nu este un simplu obiect apofantic, este un *actor* ce se etalează, nevăzut pentru că e inadecvabil vreunei forme, și care *privește*. Prezența lui este act, facere, dinamică, pedagogie, dincolo de modurile în care poate fi întâmpinat, înțeles, recunoscut, operează chiar această supra-ordine a ex-cepției, *„străpunge imanența fără a i se supune."*[198] Dez-ordinea pe care ex-cepția trebuie să și-o încredințeze scuzei are cauțiunea cauzei morale; transcendentul deranjează lumea aplicând stigmatele binelui mai mare decât simpla abilitate inginerească de a menține o ordine relativă, ca stigmate dureroase totuși în primă fază, așa cum orbitoare este lumina solară pentru omul ieșit din peștera lui Platon. Violența binelui mai mare nu amanetează altă promisiune decât alianța[199] cu umilitatea pe care-o străpunge, grăbindu-se să asigure că totuși nu va locui aici; lumina luminează întunericul fără a se face ea întuneric, dez-ordinea ei impusă ca rană deschisă în ordinea imanenței de sângele ce se varsă din transcendență. Alianța oferită în surpriza absenței promisiunii califică sensul etic al transcendenței cu atât mai mult, cu cât cel menit să beneficieze de ea n-a cumulat merite și nu a fost ales dintre alții, excluși, cu cât el este învins în iminența morții, este sărac în viața pe care nu și-o poate deține, este umil în incapacitatea de-a se arăta în chipul frumuseții lui originare, și asta devine mai dramatic acum când o lumină mai înaltă decât propria putință de-a se simți vinovat strălucește asupra lui denudându-l, lumină ambiguă[200] a divinului care, pe măsură ce strălucește, face umanul să-și apară și mai întunecat. Măreția umilindu-se în fața

---

[197] „Dacă Altul mi se arată în mod absolut, adevărul său nu se integrează oare, chiar prin asta, în contextul gândurilor mele pentru a împrumuta de aici un sens, al timpului meu, pentru a deveni prin asta contemporan?", *ÎN*, p. 63.

[198] *ÎN*, p. 63.

[199] „A te manifesta ca un umil, ca un aliat al învinsului, al săracului, al prigonitului – tocmai asta înseamnă a nu intra în ordine. În acest defetism, în această timiditate care nu îndrăznește să îndrăznească, prin această rugăminte care nu are sfruntarea rugăminții și care este non-îndrăzneala însăși, prin această rugăminte a cerșetorului și a apatridului care nu are unde să-și pună capul – a mulțumirii lui da sau a lui nu a celui ce primește – umilința deranjează în mod absolut; ea nu este lume.", *ÎN*, p. 63.

[200] „Însă apariția unei ambiguități în textura de nesfășiat a lumii nu este o slăbire a urzelii sale, nici o sincopă a inteligenței care o scrutează, ci tocmai apropierea de Dumnezeu, care nu se poate face decât prin umilință.", *ÎN*, p. 64.

umilului pentru a-l face pe acesta să se vadă deasupra a ceea ce este în sine, umilința divină împingând umanul în cerul unei demnități la care nu cuteza să aspire, înțelepciunea celui *Prea-Înalt* de a se face mai mic decât cel mai mic între mici, conversia la măreție a nevolnicului prin înrobirea deliberată la picioarele lui, transa catabasică a transcendentului, *unio mystica* invertită a infinitului cu nimicnicia umană, iată logica întrupării.

Alianța divinului cu umanul vizează manifestarea unui exces de deferență față de cei damnați – văduva, orfanul, străinul –, cei „*excluși din lume*". Totuși, alianța nu înseamnă aderarea trenscendentului la condițiile mundaneității, venirea în timpul lumii. Diacronia imemorialului nu e afectată în contemporaneizarea cu umilitatea istorică. Survenirea în lume deschide către dimensiunea lui *dincolo*, creează condițiile unui comerț spiritual cu transcendența, a cărei proximitate nu-i afectează radicala diferență. Jocul venirii în lume, prin care nu riscă conversia, este în fapt „*retragerea circumscrisă într-o înaintare*"[201] a transcendentului, joc al dia-croniei ce pune în fața umanului un contemporan ce n-a fost niciodată prezent și n-ar putea fi indicat într-o ecceitate, enigma și echivocul umilității celui ce nu[202] poate fi prezent. Medierea pe care Lévinas o preferă în relația cu transcendentul divin este nu un Mesia, cât pluralitatea chipurilor alterității; omul-Dumnezeu este, prin urma ce-o poartă chipul celuilalt, oricare dintre ceilalți, în măsura în care eu trebuie să fiu convins că acea urmă e reală și că trebuie să-l depistez acolo pe Dumnezeu. Altfel spus, ex-cepției reprezentate de un singur Mesia care să constituie axialitatea absolută în relația omului cu divinul preferă pluralitatea mesianică a alterității, ideea care se descalifică prin sine întrucât anulează însăși unicitatea ireductibilă, ingeneralizabilă a omului-Dumnezeu. Opțiunea lui Lévinas suferă de oarecare populism în zelul ei de a flata simțul comun, insinuându-i prin supracalificare funcție de mediator – ceea ce va constitui teza mesianității eului. Dacă celălalt trebuie să fie chipul dincolo de care stă Dumnezeu, prin asta oare nu este uitat el ca unicitate personală, nu este anihilat ca sine unic pentru a se vedea delegatul unei generalități divine? Cred că da și, dacă e așa, se întâmplă ca subiectul lévinasian să sufere aceeași neutralizare pe care o suferea subiectul heideggerian, fiindul unei ființe, se vede exploatat pentru a se revela prin el ceea ce nu este el. Vrând să salveze transcendența alterității, Lévinas compromite idealul mesianic și, în același timp, neutralizează singularitatea subiecților dându-le rol de epifanie a divinului. Dacă Dumnezeu trebuie văzut dincolo de chipul subiectului, atunci subiectul nu e decât masca ignară de care se poate scăpa o dată produsă revelația. Modelul creștin al mesianismului înnobilează subiectul prin chiar libertatea absolută de a-l lăsa să fie altul decât oricine, altul decât un mediator, altul decât un mesia. Pentru că Dumnezeu este unic, pentru că Mesia este unic, oamenii pot și ei să fie unici ca persoane, netrebuind să se facă epifaniile alterității divinului sau mesianicului. Demnitatea omului în creștinism se vede în

---

[201] *ÎN*, p. 65.

[202] „Căci dacă fața este în-fața însăși, proximitatea care întrerupe seria, înseamnă că ea tocmai a plecat în mod enigmatic din Infinitul și din trecutul imemorial, și că această alianță între sărăcia chipului și Infinit se circumscrie în puterea cu care aproapele se impune responsabilității mele înaintea oricărui angajament din partea mea – alianța dintre Dumnezeu și sărac se circumscrie în fraternitatea noastră.", *ÎN*, p. 65-66.

chiar umilitatea nonepifanică a oricărui individ, în misterul de a fi de neînlocuit în nimicnicie, de-a fi nu gen, nu specie, nu imagine ori simbol, de a fi individ, chiar dacă, în virtutea misterului creației, nu poate să nu fie teofor. Chipul celuilalt nu este neapărat venirea în proximitate a divinului mediat, cât poate revelația distanței absolute ce separă umanul de divin, și-n această distanță poate crește măreția, ab-soluitatea, plenitudinea apofatică. Lévinas e prea zelos în a intra în grațiile celuilalt, astfel încât democratizează misterul transcendenței de dragul de-a-l oferi, fără discriminare, tuturor. E adevărat că fiecare chip ascunde transcendența, dar nu trebuie să se pună prin asta în joc transcendența unui singular al divinului. Însăși diferența individualului este o revelație în sine a transcendenței, de-neînlocuitul și irepetabilul atributului personal. Abia lăsând transcendența divină într-o libertate neangajată de prezența chipului uman i se recunoaște grațioasa necondiționare și, astfel, omului i se poate restitui transcendența pur personală. Lévinas aservește transcendența persoanei transcendenței divinului, unicitatea alterității sublimându-se în unitatea Altului-ca-Dumnezeu ce advine mediat.

Lévinas nu receptează sensul dogmatic al întrupării preferându-i unul fenomenologic, dar și mai explicit, unul etic, reducând astfel misterul teandriei la relația eului cu Infinitul celuilalt, în care se întâlnește urma divinului imprezentabil. Conceptul urmei (*trace*) alterează sensul profund al omului-Dumnezeu – integral om și integral Dumnezeu, coincidență în persoană a identității și diferenței fără confuzie și anihilare reciprocă –; urma[203] este doar proximitatatea mediată de chipul celuilalt a lui Dumnezeu iar nu prezența imediată, personală, în sânge și oase, a lui Dumnezeu. Probabil că acest adevăr dogmatic nu e pe placul ideologiei fundamental iudaice în care se înscrie opera lévinasiană și la care e tentat să reducă toate celelalte mesaje etico-religioase. Dar problema unui adevăr dogmatic, cum este teandria, nu-și află soluțiile în subtilitatea interpretărilor cu cât mai subtile, cu atât mai înșelătoare. Simplitatea unei dogme cere să se creadă că ceea ce se spune este exact ceea ce se spune, adică dacă Dumnezeu s-a întrupat în acel om, el cu adevărat s-a făcut acel om, cu fața lui, cu privirea lui, cu sărăcia și neputințele lui, chiar dacă acest adevăr sfidează bunul-simț, hotărât să-i rezerve lui Dumnezeu doar înălțimea infailibilă a transcendenței. Nu are nimic interesant în ea repetiția fervență a transcendenței divine. De ce n-ar fi mai minunat și mai profund ca Dumnezeul transcendent să stea în fața mea într-un chip omenesc și de acolo să mă privească, să mă lumineze, cu riscul de-a fi umilit și martirizat? Faptul că Lévinas preferă o altă interpretare nu-i garantează nicidecum că finețea interpretării nu l-a abătut grav de la esența adevărului. Poate că ar trebui să ne eliberăm de nietzscheana convingere că lucrurile sunt așa cum se interpretează, că adevărul e construit în perspectiva ce i se oferă. Entuziasmul interpretărilor poate fi mijlocul unor ironice rătăciri de la chiar adevărul pe care tind să-l legitimeze, în speță când acel adevăr nu e un concept, ci o persoană ce trebuie văzută iar nu înțeleasă. Lévinas cade și el în erezia modernismului european care

---

[203] „Figura conceptuală pe care o schițează ambiguitatea – sau enigma – acestui anacronism în care se petrece o intrare ulterioară sau o retragere care, prin urmare, nu a fost niciodată conținută în timpul meu și astfel e imemorială, o numim urmă. Dar urma nu e un cuvânt în plus: ea este proximitatea lui Dumnezeu în chipul aproapelui meu.", *ÎN*, p. 65.

converteşte conţinutul adevărului la interioritatea înţelegerii. Un adevăr religios cum e enunţul înomenirii divinului trebuie văzut, adică acceptat ca exterioritate numinoasă; ochii deschişi vederii condiţionează aici buna funcţionare a comprehensiunii. Suspiciunea programatică a iudaismului faţă de adevărul vizibilului împiedică revelarea unui adevăr întrupat, a unei epifanii luminoase manifeste ca faţă umană. A vedea adevărul, a-l vedea pe Dumnezeu este poate o teorie mai înaltă, o apropiere mai strânsă a subiectului de obiectul cunoaşterii lui decât subtilitatea generării intenţionate de spirite sprinţare. Adevărul teandriei se oferă ca emfază a obiectivităţii; dincolo de orice exerciţiu speculativ, dincolo de orgoliul comprehensiunii şi de umilinţa ignoranţei, omul-Dumnezeu poate fi văzut – în strălucirea persoanei hiperfiinţiale –, iar o dată cu asta, pot fi concediate toate paradisurile şi adevărurile alternative ale conştiinţei autodivinizatoare.

Urma[204] divinului în chipul aproapelui nu este totuşi prezenţa lui Dumnezeu în persoană; este un mod al marcării obiectului cu ceva care nu-i este propriu, dar care se pretează la epifanizare, expedientul metafizic al unicităţii lui Mesia. Riscul teoriei urmei este tocmai căderea în generalitatea reprezentării orizontale a divinului, în programarea persuasiunii să convingă că toţi ceilalţi sunt în egală măsură feţe ale lui Dumnezeu. Sub raport etic, asta constituie mobilul unei atitudini favorabile, respect, responsabilitate, sacrificiu, dar uită valenţa teologică a teandriei – a-l vedea pe Dumnezeu ca unul şi singur, ca tocmai ex-cepţie, a vedea chipul ca atare al lui Dumnezeu, iar nu difuziile lui prin feţele celorlalţi. Creştinismul predică afilierea umanului la sensul filialităţii christice; toţi oamenii sunt fii ai Tatălui lui Christos. Dar nu este nimeni altul Unicul Fiu în afara lui. Cele două enigme trebuie acceptate deopotrivă şi fără reducţia etică a sensului teologic. Lévinas trădează o profundă nostalgie a comunităţii mesianice şi beatitudinea refuzului unui Mesia singular, necomunitar, ceea ce-l va împiedica să înţeleagă sacrificiul unic pentru toţi sau pur şi simplu îl va justifica (conjunctural) să mistifice sensul sacrificiului prin teza că numai *eul se poate sacrifica pentru ceilalţi* – preluare[205] de către ambiţiile euforice ale eului etic al obiectivităţii gestului mesianic, refuzul gelos al eului, mândru în umilitatea lui, de-a avea alt mesia decât el însuşi, care se vede astfel imemorial responsabil pentru toţi ceilalţi. Sensul mesianismului ca actul donaţiei de sine al Eului şi, prin asta, dislocare în Fiinţă nu reprezintă decât jocul indeciziei lévinasiene între o teologie pe care n-o poate accepta şi o ontologie pe care vrea s-o depăşească; preferă un mesia fenomenologic pentru că e o figură ce legitimează alibiul oricărei hiperaprecieri de sine, dând libertate eului de a se răsfăţa în spontaneitatea mândriei cu care e predispus a se autoînvesti.

---

[204] „Sur la face lumineuse dont la hauteur me constitue comme otage se trouve inscrite la trace d'un Absent qui toujours-déjà passé, qui ne cesse d'être passé.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 107.

[205] „Ideea zălogului, a ispăşirii pentru Altul, în care se răstoarnă relaţiile fundamentale pe proporţia exactă dintre păcat şi pedeapsă, dintre libertate şi responsabilitate (relaţii care transformă colectivităţile în societăţi cu responsabilitate limitată) nu se poate extinde în afara mea. Faptul de a se expune la povara pe care o impun suferinţa şi păcatul presupune sinele Eului. Numai eu pot să fiu desemnat fără cruzime drept victimă. Eul este cel care, înaintea oricărei decizii, este desemnat pentru a purta orice responsabilitate a Lumii. Mesianismul este acest apogeu în Fiinţă – răsturnare a fiinţei «ce îşi păstrează fiinţa sa» – care începe în mine.", *ÎN*, p. 68.

Al treilea om; reacția în lanț a divulgării

Situarea relațională se definește într-o rețea mai largă decât intimitatea dintre eu și tu, decât directețea privirii față-către-față, aceasta rămânând în fapt, deși fundamentală, peninsula unde partenerii își caută, cu slabe șanse de reușită, izolarea care să ocrotească lumina pudică a sincerității totale. Idilica izolare în doi se vede, prin însăși structura rețelei sociale, controlată de autoritatea neutră a celorlalți, a mulțimii care vrea să asiste, să vadă, să ia seama, să știe despre ereticii care-și caută în secret intimitatea. Pentru asta există doar instituția oficializării intimității, pentru ca secretul să fie în sfârșit divulgat, pentru ca intimitatea să devină exhibiționism, pentru ca cercul pudorii să se frângă sub privirile curioase și avide ale celorlalți. Diferența calitativă dintre gestul intimității și gestul public face și mai vizibilă stratificarea relației cu alteritatea: de la maximumul intimității cu un tu, diluându-se progresiv către neutralitate sau indiferență. Al treilea om este cel ce amenință intimitatea, nepoftitul, cel ce trage cu ochiul și cu urechea, cel ce nu-și are locul aici, dar acum nu mai poate fi omis. Intimitatea riscă să transforme relația privilegiată într-o normă supraetică de la care un al treilea se vede exclus, acestuia revenindu-i doar resturile convenționalității. Câtă vreme se consumă o relație de intimitate, apare inevitabil și suma nenumărată a terților pentru care o nouă economie relațională ar trebui gândită. Probabil că la limita dintre beatitudinea intimității și sacrificarea ei în numele societății mai largi se decide sensul eticii. Încă Buber anunța riscurile neutralizării persoanei lui Tu atunci când unicitatea ei nemijlocită este înlocuită de rațiunile oportuniste: judecată, interes, calcul etc. Lumea ideală a lui Buber ar fi compusă doar din două persoane, Tu-ul fiind totuși un chip polimorf, dar egal ca și calitate a relației. Acela, altul este deja figura alienată a lui Tu, persoana desuetă rezultată în urma păcatului originar al obiectivării de către eu. Însă poate să existe în aceeași persoană, și intimitatea și egalitarismul etic al responsabilității? Adică se poate ca același grad de investiție relațională să definească toate raporturile eului cu alteritatea, fără preferințe, fără alegeri, fără excluderi și totuși acea investiție să nu devină o placidă entropie a relației? Cine este subiectul care are același tip de raport, maxim pozitiv, cu toți ceilalți, dacă excludem de aici figura lui Mesia și figura cinicului, ambele excepții de la regula socială. Oricum și unul, și celălalt se plasează prin excentrismul atitudinii lor în afara vreunei etici generale.

Lévinas propune un sistem etic, unul în care să se regăsească o apreciabilă majoritate, în lipsa căreia ar fi sortit să eșueze în utopie. În acest sistem anume trebuie găsit locul celui de-al treilea[206] om chiar o dată admis că el este agentul subversiunii intimității (parentalitate, filialitate, erotism, complicitate, jurământ și încă altele, fiind forme ale intimității decise între doi subiecți, uneori mai mulți, dar oricum un număr foarte restrâns, în afara căruia se deschide câmpul alterității terțiare, subversive chiar prin prezență, fără neapărată producție intențională). Al treilea devine culpabil, în afara chiar a

[206] „Cette présence constitutive du Tiers et le sens de «l'Illéité» est peut-être ce qui différencie le plus la pensée de Lévinas de celle de Buber.", remarca Guibal la nota 90, *op. cit.* p. 79.

unui cadru judiciar, prin prezența ce se oferă tu-ului disturbând[207] rectitudinea intimității, producând un ocol al atenției și privirii, comițând o leziune în sinceritate. Al treilea declanșează o scurgere de intimitate, o hemoragie a donației subiective și, cu toate astea, rămâne un altul de care eul este în chip superlativ onorat cu ocazia responsabilității. Intimitatea e prea personală pentru a fi relație etică; abia al treilea – cel ce *„asistă rănit la dialogul celor ce se iubesc"* – solicită o anume, încă indecisă, etică, pentru că abia față de el *„comunitatea iubirii a greșit."*[208] El amenință intimitatea, dar și vina generată de atare relație, cu necunoscutul intimității noi în care l-ar fi putut atrage pe al doilea, pe tu-ul primei intimități, calificându-l implicit ca trădător. Cealaltă intimitate, alternativa pe care un al treilea e pregătit oricând să o liciteze poate fi capcana publică în care a căzut cea dintâi (spre exemplu, a mărturisi unui preot păcatul intimității ilegitime cu cineva devine o altă intimitate, negarantată de nimic dacă preotul ar vrea să o divulge; el poate fi chiar agentul unei puteri polițienești cu intenții de control și represiune, al unei poliții politice). Atunci intimitatea nu mai rămâne o complicitate secretă, și vina și misterul ei sunt secularizate, terțul achitându-se întotdeauna bine de sarcina de-a fi un agent de popularizare; la extremă, într-o perspectivă prezumțioasă, al treilea este toți ceilalți, pentru că în el începe *reacția în lanț a divulgării*. Ceea ce află, ceea ce vede, ceea ce știe al treilea pot afla în principiu toți ceilalți. Grija pentru intimitate își întreține salubritatea în permanentul tact defensiv față de cel de-al treilea om, care nu a apărut, dar care pândește de pretutindeni ca, iarăși doar la extremă, o divinitate malefică. Pândește pentru a sparge secretul intimității, pentru a deșira firele acelei cosmogonii relaționale care-și gustă beatitudinea doar sub oblăduirea întunericului. Al treilea[209] vine din afară și pune în lumină, fixează farul asupra intimității, arată cu degetul acuzator, dezvăluie nuditatea sincerității mistificând-o, convertind-o în obscenitate. Ca dușman, ca trădător, ca cel ce dă în vileag, al treilea se face agentul răului, compromite definitiv misterul intimității. Și cu toate acestea, față de el, eul divulgat rămâne încă întru totul responsabil și acestei posturi nu i se poate sustrage. Abia în tensiunea ostilității vădite poate deveni asumată opera etică, abia de acuma eul se poate manifesta ca îndatorat cu propria viață morții celuilalt, a celui pe care are toate temeiurile să-l deteste ca unul ce-a compromis intimitatea atrăgând eventual rușinea, oprobriul și judecata publică. Aproapele de care este infinit responsabil, maestrul și epifania *Prea-Înaltului* este și acest al treilea om. Față cu el, intimitatea își dovedește provizoratul sau se vede provocată a se converti la o nouă formă, intimitatea publică, generalizată, convenționalismul. Toleranța socială a intimității devine proporția în

---

[207] „Prin definiție, al treilea om tulbură această intimitate: vina mea față de tine, pe care o pot recunoaște în întregime pornind de la intențiile mele, se arată a fi în mod obiectiv falsificată prin raporturile tale cu el, care îmi rămân ascunse, pentru că sunt, la rândul meu, lipsit de privilegiul unic al intimității voastre. Dacă recunosc nedreptățile mele față de tine, pot, chiar prin regretul meu, să-l lezez pe al treilea.", *ÎN*, p. 26.

[208] *ÎN*, p. 29.

[209] „La présence du tiers instaure l'ordre de la justice." (p. 103); „La présence du tiers provoque une incessante correction de l'asymétrie de la responsabilité éthique, le dé-visagement du visage dans son épiphanie. La présence du tiers modère ou mesure la responsabilité, introduit la pesée, le calcul, le jugement, l'équation dans les rapports interhumains.", cf. Plourde, *Emmanuel Lévinas, Altérité et responsabilité*, Les Éditions du CERF, Paris, 1966, p. 110.

care societății i se permite să participe la opera intimității; cu cât ceilalți pot vedea și pot participa la viața ta intimă, cu atât poți să faci mai mult – sexul devenit pornografie este tolerat pentru că se poate participa social, în acest fel, la savoarea prohibită a intimității pe care o presupune; violența devenită măcel, genocid este tolerată pentru că se face la vedere, e pusă în lumină, deci rațională. Terorismul e inacceptabil pentru că nu se vede, lovește din întuneric, însă genocidul pus la cale în vederea eliminării terorismului se justifică prin spectaculozitatea la care chiar și cei ce stau deoparte pot să participe.

Culpa devine noua intimitate o dată scoasă la lumină vina celei dintâi. Societatea terților receptează oarecum obiectiv[210], fără a prevedea, fără a se proteja, efectele vinei intimității, care face mai mult decât simte, mai mult decât dorește în faptul că se face în anturajul, neprotejat, al celorlalți, în comunitate cu ei. Culpa în intimitate scapă categoriei iertării, așa cum însăși intimitatea scapă judecății, *„nu se poate accepta în mod legitim iertarea decât dacă celălalt este Dumnezeu sau un sfânt."*[211] Rezonanța publică prilejuită de terți nu e, evident, decât partea cea mai mică, vizibilă, a culpei, cu atât mai gravă, cu cât partenerul intimității participă la ea, ca unii ce-au devenit prin iubire „o singură lume" – culpa de-a trebui acceptat că intimitatea e vinovată față de terțul pe care-l exclude[212], cu societatea din care parvine cu tot. Extrema idealistă a intimității, împinsă la limita inocenței, maschează un imens paradox, sugerează să-l tratăm pe aproapele nostru ca și cum ar fi „singurul" de pe lume, mulțimea terților să poată fi abilitată în numele unicității persoanei a doua care întreține intimitatea, situație ce ar agrava și vina difuză transformând-o în culpa impardonabilă – întâlnire la extreme a culpei și intimității prin transformarea celui de-al treilea om într-un intim. Cu cât mai adâncă o relație, cu atât mai gravă vinovăția.

Prezența celui de-al treilea aduce justiția acolo unde încă nu s-a văzut decât iubire/ intimitate, revelă o exterioritate ce nu excelează prin violență. Al treilea este primit, cu diferitul stânjenitor al inoportunității lui, în transcendența limbii, este lăsat să vorbească și i se răspunde, însă fără să fi apucat să-și formuleze interogația, căci i s-a răspuns în prealabilul vulnerabilității la neprevăzutul apariției lui. El este încă și, în ciuda inoportunării pe care n-o știe masca, o epifanie a transcendenței; el este încă și, dincolo de indiscreția cuvântului lui, un interlocutor[213]. Față de el, vina este cu atât mai gravă, cu cât doar lui eul îi tolerează riscul neutralizării, lui i se poate scuza insignifianța, mai cu seamă

---

[210] „Așezat într-o configurare a voințelor care se relaționează prin acțiunile lor, dar care se privesc drept în față – într-o societate adevărată – eu acționez într-un sens care îmi scapă. Semnificația obiectivă a acțiunii mele trimite la semnificația ei intențională: nu mai sunt, la drept vorbind, un eu, eu port o vină care nu se arată în intențiile mele. În mod obiectiv eu sunt vinovat, iar ruga mea nu mă poate purifica.", *ÎN*, p. 27.

[211] *ÎN*, p. 28.

[212] „Raportul intersubiectiv al iubirii nu este începutul, ci negarea societății (...) Comunitatea iubirii este o comunitate în doi, comunitate a solitudinii, refractară la universalitate (...) Iubirea face orb respectul care, imposibil fără cecitate față de al treilea, nu e decât o intenție pioasă ce uită de răul real.", *ÎN*, p. 28.

[213] „Felul său de a fi și felul său de a se manifesta constau în a-și roti fața spre mine, în a fi de față. Iată de ce absolutul este persoană. A izola o ființă printre altele, a te izola în echivocul secret din «între noi» nu asigură exterioritatea radicală a Absolutului. Numai mărturia de nerespins și severă ce se inserează «între noi», care face publică, prin cuvântul său, clandestinitatea noastră privată, mediator exigent între om și om, este față, este tine.", *ÎN*, p. 29-30.

pentru că deja s-a şi aplicat, căci el nu a fost apropiatul. Lévinas riscă patetismul asumării acestei vinovăţii[214] generale în faţa oricui e lăsat în rândul terţilor, e exclus de la intimitatea iubirii fără de care epifanie divină se dizlocă; responsabilitatea faţă de el e tentată să-şi delegitimeze esenţa invocând alibiul periferiei în care-l vede aruncat. A nu se complăcea în consideraţia că e naturală marginalitatea celui de-al treilea, iată esenţa greu de suportat a eticii; *„morala pământeană invită la ocolul dificil care conduce spre terţii rămaşi în afara iubirii."*[215] Oricât de expirat ar părea limbajul ce vorbeşte de sacrificiu, de transfigurarea radicală a alterităţii în conformitate cu chipul transcendentului pe care-l întrupează, dincolo de această efuziune de infantilism al aprecierii necondiţionate, al iubirii lipsite de capriciul pasiunii şi al contextului, nu s-a generat un sistem etic ale cărui şanse la conformarea cu un bine general să fie mai vrednice de luat în consideraţie. Lumea terţilor compromite şi umileşte tihna nonecumenică rezonabilă a ipseităţii, indică ipocrizia beatitudinii intimităţii într-o lume în care de pretutindeni se ivesc excluşii, străinii. Raportul cu ei nu mai este sinceritatea în interiorul căreia vinovăţia onorează, ci convenţia ce i-a destituit ca unicitate, astfel că simpla consideraţie este deja complicitate la excludere. Faţă cu ei, deciziile nu au direcţie precisă, nu izvorăsc dintr-o interioritate afectată, îi ating în virtutea unei conspiraţii a matematicii care permite întâlniri aleatorii într-o sumă suficient de mare de indivizi.

Etica înseamnă arta de a gestiona prezenţa inoportună a celui de-al treilea[216] atunci când, în mod natural, subiectul înclină către o relaţie de intimitate. Începând cu al treilea om se constituie societatea, ieşirea din paradisul intimităţii ce reclamă adoptarea unei atitudinii faţă de toţi, faţă de totalitatea subiecţilor posibili, care nu sunt nici numere, nici concepte, nici opere, ci persoane, epifanii ale transcendenţei chipului parvenind din *Înălţime*. Voinţa etică este obligatoriu una socială.[217] De ea trebuie ţinut seamă atât în intenţiile de act, cât şi în cele de refuz. Voinţa socială[218] ameninţă să neutralizeze, să domine subiectul prin convenţie, lege, justiţie, prin drept şi datorie. Refuzul celui de-al

---

[214] „Greşeala socială este comisă fără ştirea mea, în funcţie de o multitudine de terţi pe care nu îi voi privi niciodată în faţă, pe care nu îi voi regăsi în faţa lui Dumnezeu şi pentru care Dumnezeu nu poate răspunde. Intenţia nu va putea însoţi actul până la ultimele sale prelungiri şi, cu toate acestea, eul se ştie responsabil de aceste ultime prelungiri.", *ÎN*, p. 30.

[215] *ÎN*, p. 30.

[216] „Nu există adevărată nedreptate – adică de neiertat – decât faţă de un al treilea. Terţul este o fiinţă liberă căreia pot să-i produc neajunsuri restrângându-i libertatea. Totalitatea se constituie datorită celuilalt (considerat) ca un al treilea.", *ÎN*, p. 35-36.

[217] „L'éthique contenu dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas s'articule autour du *Vous* de la responsabilité, du *Tu* de la relation érotique, et du *Nous* de la relation sociale: moments d'une éthique inséparable les uns des autres, vécus dans l'unicité d'un Moi renvoyé au visage par un Absent, dont la trace se perd dans le laps d'un temps immemorial, d'un Moi assigné à la responsabilité qui ne peut que répondre: «Me voici, envoie-moi».", cf. Plourde, *op. cit.*, p. 116.

[218] „...destinul este istoria. Voinţa intră în istorie pentru că ea există separându-se de ea însăşi: voind totul pentru ea însăşi, se vede la rândul ei voită de alţii. Alienare care nu datorează nimic istoriei, care instituie istoria, alienare ontologică. Ea este în acelaşi timp nedreptate. Datorită acestei nedreptăţi, persoanele se formează în preajma lucrărilor în care se dispută totalitatea. A exista producând lucrări din care să lipsească voinţa producătoare constituie tocmai statutul unei fiinţe care nu ţine în mâini, dacă se poate spune aşa, întreaga semnificaţie a fiinţei sale.", *ÎN*, p. 36.

treilea ar compromite rigoarea întregului edificiu social, totalitatea operelor în care s-au încorporat voințe individuale de care acum se poate scăpa. Societatea nu salvează persoanele, cît mai degrabă operele acestora, preferă memoria actelor amenințării libertății persoanelor – libertatea de a nu se lăsa văzute în lumina întregului. În acest sens, persoana este întotdeauna rebelă şi, pentru domesticirea ei, s-a înălțat la valoarea binelui absolut idolul statului. Cu toate că vina este vină față de persoana celui de-al treilea, statul, totalitatea îi neutralizează şi inocența de victimă, şi dreptul la iertare adjudecându-şi, măgulit de găselnița izomorfismului binelui cu întregul, exclusivitatea deciziei ultime față de persoana vinovată. Silită să facă ocolul statului, întregului, dreptatea nu mai este un joc „între noi", *„adevărata constrângere conservă libertatea pe care o înfrânge."*[219]

[219] *ÎN*, p. 38.

CAPITOLUL II

CRITICA SUBIECTULUI

Libertatea celuilalt; pacienţa anterioară intenţiei eului

În chip vizibil se ajunge la posibilitatea de a tematiza printr-un travaliu al interiorităţii, asupra propriei condiţii; în primul moment, desigur, unul convenţional, conştiinţa interioară nu se obiectivează pe sine ca aparat de reprezentare, nu are o aprehensiune nemijlocit critică asupra sinelui, ca ceva diferit de lumea reprezentării, care să fie organul acestei reprezentări. Momentul critic debutează, fenomenologic gândind, atunci când *cogito*-ul se realizează ca diferit de *cogitatum*, intelectul diferit de intelectiv, conştiinţa ipseităţii diferită de noesă. Fiinţa lui „*eu gândesc*" şi manifestarea ca *act de gândire* separă ontologia de fenomenologie. Dar actul de gândire ca atare este oare altceva decât însuşi gând deja obţinut despre sine, noemă a propriei noese? Putem găsi separat actul gândirii de forma gândului care este totodată quiditatea expresă a acelui gând? Oare actul gândirii şi inteligibilitatea gândului obţinut sunt separabile ca moduri ale interiorităţii? Acest lucru trebuie analizat mai atent.

Desigur, nu ştiu cum se produce gândul decât din momentul în care el tocmai s-a produs şi eu pot să-l observ, adică îmi devansează intelecţia interioară. Această spontaneitate a gândirii ce nu aşteaptă acordul atenţiei analitice pentru a se configura ca deja intelecţie trimite la ideea unei transcendenţe a intelecţiei în raport cu intelectul, a gândirii în raport cu gânditorul. Eu nu aş putea şti că gândesc dacă nu s-ar fi întâmplat ca tocmai să gândesc asta despre mine. Nu există un moment anterior al conştienţei de sine în care eu să fiu în măsură a hotărî dacă gândesc sau nu, ori ce anume să gândesc. Intelectul nu-şi precedă prestaţia intelectivă. Obţin o imagine organică a intelectului abia în procesul de intelecţie prin care separ calitatea gândului, forma intelectivă, de procesul prin care el se produce, organul intelecţiei. A spune că intelectul este un aparat pentru ceva care urmează să se petreacă prin punerea lui în funcţiune este o viziune scolastică, derivată din Aristotel, una ce preferă să acorde autonomie organului în raport cu performanţa lui. Intelectul capătă dreptul la o lume în sine pe care o stăpâneşte dintotdeauna şi are libertatea de a produce formele intelective ca epifanii ale interiorităţii, unele care nu-i sunt coesenţiale şi coeterne. Această teză e rezonabilă numai într-un sistem metafizic ce gândeşte prin obiectivitate, ia sensurile gânditului drept obiecte autonome. Ideea intelectului devine atunci obiectivitate a Intelectului, cum la Platon ideea ideii a devenit Idee în sine sau la Hegel ideea raţiunii a devenit Raţiune în sine. În mod similar, prin

obiectivarea *ideatum*-ului se naşte Gânditorul din ideea gândirii, Subiectul din ideea subiectului, Ego-ul din ideea *ego*-ului.

Actul de autoconstituire a Eului e condiţionat în mod transcendental de preexistenţa *ideatum*-ului. Cum aş putea să mă gândesc pe mine ca eu dacă nu aş avea deja sensul eului şi dacă nu s-ar fi realizat într-o anterioritate indatabilă posibilitatea gândirii ca act? Ceea ce afirmăm aici nu este că fiinţa eului trebuie să se constituie prin gândire. Nu angajăm un răspuns ontologic. Însă sensul eului e cel care trebuie realizat, şi asta se întâmplă consecutiv manifestării intelecţiei. Eul nu este începutul, nu este principiu transcendental, nu prefaţează manifestările intelectului. Sensul eului e posibil pentru că deja există Sens, iar gândirea care îşi realizează eul există deja ca gândit; e ca şi cum gândirea s-ar fi realizat deja fără aportul gânditorului, a eului care află ultimul despre sine că el este cel ce-a gândit. *Nu pot începe să gândesc mai înainte să fi gândit deja* – teză cu care ne abatem de la iluzia transcendenţei eului. Istoria gândirii e devansată de o preistorie a sensurilor care par deja consacrate dintotdeauna. Nu-mi pot pregăti prin gândire tocmai condiţiile de posibilitate ale gândirii şi sensurile acesteia. Circularitatea trebuie denunţată, eul nu începe în sine, ipseitatea nu este o sferă de unde să nu existe ieşire. Această viziune geometrică asupra interiorităţii, care condamnă la paradox şi suficienţă, care împinge la cercul hermeneutic, în care s-a complăcut fenomenologia, trebuie privită acum într-o perspectivă mai nuanţată. Gânditorul, Eu, şi actul gândirii devin evidente abia pentru că sensul gândirii e deja dat. Sensurile nu se constituie prin proiect, nu există mai întâi o gândire goală de sensuri, imaculată, *tabula rasa*, pentru ca apoi într-un avânt intenţional să configureze, ca printr-o plăsmuire artistică, formele sensului. Gânditorul nu ar avea cum să gândească formele sensului dacă acestea nu i-ar fi gata date. Nu susţinem că ideile sunt înnăscute, ci numai că sensul precedă ideea sensului, că *ideatum*-ul produce ideea, că gândirea precedă gânditorul. Pare o inversare stranie de poziţii şi autoritate. Ne întrebăm, evident, cum poate să se manifeste gândirea fără un gânditor. Nu spunem că un gânditor nu există, doar că ideea eului ca unul ce gândeşte încă nu există. Căci atunci când se gândeşte deja, există gândirea ca una a cărei desfăşurare a fost încă dintotdeauna posibilă. Spontaneitatea gândirii recuză dreptul eului la întâietate. Actul gândirii este deja *ideatum*, este sens al faptului că se gândeşte. Gândul nu se produce ca rezultat al actului de a gândi, căci nu se poate gândi fără sens, adică fără ca încă din primul moment ceva să fi fost deja înţeles. Nu există un început al gândirii care să fie un *încă nu* gând, un proces care urmează abia să pună la cale posibilităţile realizării sensului. Actul gândirii şi sensul gândirii coincid în chip transcendental, ceea ce face să nu existe un gânditor ale cărui intenţii abia să le producă. Himera eului deturnează atenţia de la transcendenţa sensului; eul nu aduce mai multă lumină în sfera interiorităţii, el nu face decât să îndrepte lumina spre sine. Când eul află că el există, o află printr-o lumină ce l-a precedat, când ştie că gândeşte, deja a gândit mai de demult. Afirmăm o alteritate în raport cu eul, care face posibilă punerea lui în lumină şi conştiinţa teoretică a interiorităţii. Dacă gândim o anterioritate în raport cu momentul genetic al eului şi am vrea să spunem că şi aici deja se află eul, dar într-o formă tăcută, să nu uităm că ideea acestei anterităţi tocmai se manifestă *acum* în gândirea mea printr-un sens preexistent al anteriorităţii. Se petrece o mişcare de retrospecţie, ca sens prezent *acum* în gândire al retrospectivei.

Nu se poate gândi înainte să se fi gândit deja. Nu se poate proiecta sens mai înainte ca sensul să se fi manifestat. Intenționalitatea nu e gestul generic al conștiinței teoretice și, oricum, ea nu e manipulată prin voință de către un eu autonom. Eul poate fi autonom în raport cu un alt eu, dar nu poate fi liber în raport cu sensul gândirii care îl determină în calitate de eu. Încă din primul moment gândirea deține datele gândirii ca și cum i-ar preexista; intenția configurării eului e consecutivă sensului eului și orientării teoretice care să facă posibilă instaurarea unui eu. Ceea ce gândește ca eu a gândit deja în abstracție de eu; a numi eu acest *gânditor* în abstracție înseamnă a pierde sensul specific al eului, a-i neutraliza definiția confundându-l cu orice care prestează act; s-ar afirma astfel un eu anterior eului, ca și conștiință autocentrată ce și-a realizat câmpul propriei interiorități. Apoi, e chiar impropriu să mai numim eu acea spontaneitate difuză a sensului care însoțește gândirea pentru a pregăti condițiile în care ideea a ceva poate deveni clară. Primatul eului gânditor nu mai poate fi susținut pentru că actul autoconstatativ, care nu e unul de reală constituire – eul se găsește gata dat aici –, este manifestarea unei proprietăți a cărei condiție nu mai revine responsabilității eului. Procesul de reducție prin care se poate elimina condiția ontologică a exteriorității ca și condiția eidetică a reprezentării pretinde a înceta în punctul în care eul rămâne pur în tendința de-a se autosuspenda pentru a-și verifica transcendența. Eul se blochează în sine ca într-un orizont retrospectiv – care în fapt este o proiecție de sine sub sensul anteriorității absolute –, din care nu are scăpare și deduce de aici că este un absolut. Desigur, în felul în care se raportează la sine nici nu-și poate scăpa. la drept singur instrument de măsură al realului facultatea de analiză a interiorității, ceea ce nici nu are cum să-i îngăduie un salt în exterioritate. Eul fenomenologic este unul care se visează pe sine, nu deschide ochii să vadă dincolo de sine, este asemeni unui orb pentru care lumina viselor proprii este singura posibilă și vrea să argumenteze că orice real este unul proiectat prin visare. Prin gândire, eul nici nu poate ajunge decât la circularitate – și aici s-a blocat fenomenologia, căci în gândire actul și autorul lui coincid. Eul se consideră pe sine ca un autor, manifestare activă, ceva care face și, în măsura în care face, rămâne închis în propriul act de după care se declară incondiționat. Însă nu avem nici un motiv în plus să conchidem că acțiunea intențională ar fi mai definitorie pentru eu decât o anume pacientă care-l menține deschis și receptiv la exterioritate. Înainte ca eul să intenționeze, este făcut să intenționeze, înainte ca el să-și producă ideea de sine, este pus în situația de a performa idei. Modul în care poate fi depășită dogma fenomenologică constă în realizarea quidității paciente a subiectului. În răspăr cu Descartes putem zice, desigur, că înainte ca eu să gândesc, trebuie să exist, anume ca cel care tocmai poate gândi, înainte ca eu să gândesc, există ceva necondiționat de intenția eului meu și care-i permite să gândească, care a fondat condiția lui de a fi anume acel ceva care poate gândi.

Pacienta eului înseamnă că el ascultă venirea în sine a unor seturi formale pe care, atunci când le receptează, le numește gânduri, noeme și pe care e tentat să le considere ca pornind din propria interioritate, să confunde finalitatea realizării cu punctul de pornire. Constituirea sensului este formă de conversie pe care obiectul, exterioritatea o suferă atunci când e receptată în mecanismul gândirii, exterioritate care rămâne însă în alteritatea ei și dincoace de forma sensului. Astfel că sensul nu e complet autonom, nu este formă a

interiorității pure care şi-ar permite moftul de a-şi produce reveria lumii. În pacientă eul este mai întâi afectat de exterioritate, iar apoi debutează mecanismul conversiei sensului – act opus reprezentării. Prin reprezentare, noemele apar din interioritatea strictă a Aceluiaşi, prin conversie, ele devin tipuri de relație între exterioritatea alterității şi interioritatea lui Acelaşi. Nu există un *a priori* al sensului prin care eul să poată produce noeme în chip autonom; sensurile parvin eului o dată cu formele lucrurilor şi se realizează în conversie, care e oarecum o recunoaştere, o lectură prin repetiție. Subiectul trebuie să învețe sensurile pe care obiectul le aduce, ceea ce înseamnă că nu le ştie dinainte, act de învățare care revine la a converti formele, impresiile, imaginile în tipuri de semnificație, din care derivă apoi şi conceptele, şi ideile. În conversie sensurile nu apar ca obiecte neutre la care subiectivitatea să nu participe decât în calitate de autor; sensul este un *pentru mine,* forma exteriorității ce afectează structura interiorității. Sensul nu este nici obiect şi nici strict subiect, nu revine le interioritatea lui Acelaşi. Ca formă, se află în subiect, este acel *pentru mine*, dar ca şi quiditate, transcende orizontul subiectivității fiind sens *al* lucrului. Acest *al* e suficient pentru a disloca centralitatea absolută a sensului, pentru a deplasa locul lumii din sfera strictei interiorități în terenul neutru al întâlnirii cu exterioritatea.

Eului pacient îi este întotdeauna deschisă exterioritatea, un dincolo, un în afară, un spațiu gol unde e cu putință mişcarea, un teren dedesubt pe care se poate şedea, un înalt de deasupra unde se poate zbura, un obiect care poate fi apucat cu mâna sau scrutat cu privirea. Interioritatea nu excelează printr-o pregnanță obvioasă în raport cu exterioritatea, aşa cum nu e mai la îndemână să gândeşti decât să te plimbi, să respiri, să mănânci, să bei, să te culci – acte care presupun toate mediul unei exteriorități. A considera că eul nu se plimbă, nu doarme, nu respiră înseamnă a afirma un fapt evident, dar nu un adevăr absolut, căci cine se plimbă atunci când picioarele mele păşesc, ele sau eul meu, cine trăieşte atunci când plămânul meu respiră, cine se teme de moarte atunci când sufăr un accident, corpul sau eul meu? Faptul de a se eschiva de la corporalitate este reminiscența unei filosofii dualiste, care domină cultura europeană, este refugiul convenabil al eului care îşi poate exhiba propriile veleități depreciind cu atât mai ironic aprehensiunile corporalității. Dacă eul nu are ochi, cine vede, dacă nu are urechi, cine aude? Cine simte plăcerea şi durerea? Dacă înlături toate cele ce provin din experiența corporală ce ar mai putea rămâne din manifestarea eului? Formele, culorile, spațiile, orizontul au nevoie de ochi care să le ordoneze. Cuvintele, sunetele au nevoie de ureche; toate celelalte calități au nevoie de organe care să le recunoască şi să le convertească. Al cărui filosof este eul ce a ajuns la adevăr lipsit fiind de toate aceste organe şi de funcțiile lor? Eul fenomenologului sau al solipsistului nu vede, nu aude, nu miroase, nu pipăie, nu simte căldură şi frig, nu-l doare, nu se teme? Cum e posibilă experiența spațiului, a succesiunii, a orizontului, a formei, a ordinii în afara impresiilor senzoriale? E imposibil de presupus. De asemenea, a fi rezervat cu exterioritatea sau a contesta evidența ei ontologică înseamnă a susține absurditatea că nu te-ai născut, căci nu ar putea fi ceva anterior reprezentării tale, că nu există în genere lumea, că eul poate pluti suspendat ca într-un balon de săpun în suficiența propriului miraj într-o eternitate pe care nu şi-o poate rememora.

Aprehensiunea unui mediu deja dat în care să se mişte este, dacă nu anterioară manifestării conştienţei ca una ce-şi realizează primordialitatea, măcar cooriginară; cum se realizează altfel licărul protoconştienţei care tinde să devină ipseitate dacă nu într-un mediu de pacienţă pre-originară, pe care deja îl presupune în momentul acţiunii de a se auzi pe sine în travaliul autoreprezentării? Aici se stabileşte limita fenomenologică a subiectului, el este pacienţa unei condiţii din care derivă originaritatea aprehensiunii eului ca ceea ce devine *acuma* un *la sine*, este substratul de care încă nu se ştie nimic atunci când începe să se ştie ceva, dar fără care acest început nu ar fi cu putinţă; pacienţă a fiinţării anterioară instituirii egotice, poate chiar principiu al pacienţei care submerge în toate ramificaţiile prestaţiei intenţionale. De asemenea, limita critică a subiectului se impune în momentul când e solicitat să-şi justifice condiţia sub care el este anume *cineva* care *ia în consideraţie* exterioritatea ca lume de dincolo de eu, una ce trebuie integrată prin reducţie eidetică. Subiectul nu mai are timp să afle de ce el este anume acest eu care e pus să intenţioneze cunoaştere; în mod clar, *cogito*-ul nu are o manifestare prereflexivă de unde să-şi procure în chip neutru condiţiile de întemeiere. *Cogito*-ul intră primul în joc, dar nu ştie de ce şi nici cine a pregătit terenul, pentru că atunci când se interoghează reflexiv, deja este în exerciţiul funcţiunii. *Cogito*-ul nu poate fi secretul major al unei fiinţări care îşi conservă pacienţa în absenţa manifestării lui. Desigur, ideea eului este constituită împreună cu şi chiar omocentric reflexivităţii *cogito*-ului – în care intenţionalitatea este mereu implicită. Dar acest spectacol în care eul se vede pe sine la lucru, se realizează pe sine ca cel ce se vede şi chiar este în acelaşi timp în lucru, are o determinaţie genetică, e o experienţă a originarului care trimite obligatoriu la pacienţa unui pre-originar – trimitere pe care o considerăm supapa alterităţii. În stabilirea propriei originarităţi ca limită funcţională şi debut al temporalităţii, eul se realizează drept constituit negativ al pacienţei.

Ideea de sine a eului, inexplicabilă în originaritatea ei, se prezintă mai degrabă ca o formă de trezire, o aprehensiune iluminatorie decât ca o consecinţă noetică. Primul act al *cogito*-ului este deja *cogitatum*, primul sens al travaliului reflexiv este unul impus, unul ce *se găseşte* acolo în mod surprinzător. Faptul de a se afla în reflecţie este ca o trezire dintr-un somn pentru eu, nu poate şti încă, de vreme ce e vorba de primul act, cât a dormit şi cine l-a trezit. Eul se naşte reflexiv din cineva care nu este tocmai el care acum se naşte – cauza şi efectul nu pot coincide aici, pentru că noutatea reflecţiei nu e preconţinută în arhefiinţarea neutră lipsită de consistenţă noetică –, apare împins la viaţă de un *mediu al pacienţei* ce-şi continuă apoi indeterminatul *quidităţii* de-a lungul istoriei fenomenologice a subiectului. Subiectul este eul ce s-a asumat pe sine drept centru noetic, autoritate şi măsură pentru realitate şi sens. El începe să reprezinte lumea ca şi constelaţie de sensuri fără nici o autorizaţie prealabilă, alta decât propria pornire intenţională, fără nici un criteriu, altul decât aprehensiunea originară a propriei interiorităţi – exerciţiu prim care se practică fără prealabilul în care să-i fi fost asumate riscurile, unul care nu poate fi evitat şi de a cărui performanţă depinde tabloul de sens al lumii, mai degrabă operă poetică decât descripţie raţională. Căci a institui sensuri, dacă actul e unul genetic, înseamnă a nu le avea încă, a nu presupune nici un *a priori*, rămâne un fapt de

arbitrar poetic – încă nu se ştiu sensurile ce tocmai se constituie şi nu există o instanţă autoritară externă care să le valideze. În jocul de sensuri, deja eul nu mai este solitar, nu elaborează un travaliu asupra sinelui, ci a intrat efectiv în relaţie cu un exterior pe care, chiar dacă nu-l creditează ca obiectivitate, îl implică în opera de sensificare. Fondul de exterioritate al lumii deja există în momentul constituirii sensului, ceea ce semnalează o scurgere către alteritate a eului mai înainte să fi luat seama de ea şi să fi adoptat un angajament. Nu se cunoaşte, nu cred să fi fost constituită, vreo schemă de sens fără ca eul constituant să fi fost îmbrăcare într-o exterioritate – una a naturii, una a limbajului, una a spaţiului de mişcare. Mai trebuie luat în considerare faptul că nici o experienţă de originarizare a eului, aşa cum multe filosofii o încearcă, dar în chip constant criticismul şi fenomenologia, nu se petrece ca la începutul lumii, adică pe un teren complet neutru de sens. Experienţa originarizării se desfăşoară într-o conştiinţă teoretică ce a preluat în sine un limbaj, adică o încărcătură de sensuri care decid, care condiţionează întreaga desfăşurare ulterioară. Trebuie spus, căutarea originii sensului este de pe acum un sens preconstituit, care funcţionează în conştiinţa căutătorului. Fenomenologul funcţionează deja într-o lume de sensuri atunci când caută să-i stabilească originea de sens şi, căutând, impune ceea ce într-o oarecare măsură a primit – să zicem că este vorba de o contextualizare istorică de care numai printr-o ipocrizie radicală se poate pretinde a fi scăpat. Sensul stabilirii de sens premerge ca *a priori* istoric arhemanifestarea fenomenologului; el se întoarce la origine ca sens deja ştiut al originii şi ca intelect apt să stabilească deja *ce* anume este ceea ce *face*, adică reflecţia, tematizarea, sensificarea. Căci acordarea de sens este încă de la început o abordare în interiorul sensificării – imanenţă a conştiinţei constitutive.

Esenţa critică a *cogito*-ului constă în punerea problematică a propriei posibilităţi de cunoaştere, stabilire, prealabilă enunţurilor doxice, a capacităţii de funcţionare prin invarianţi apriorici – *cogito*-ul care tocmai se află în aplicaţie, *sensul* ca finalitate inteligibilă conform unei exigenţe de universalitate, *creditul* acordat operaţiunii de sensificare, identitatea şi consecvenţa egotică a conştiinţei. Comunicabilitatea ulterioară a enunţurilor doxice introduce în plus pretenţia unei similarităţi intersubiective în absenţa căreia eurile ar rămâne monade ontice private de limbaj, deschidere, sens. Concluzia critică a investigaţiei de sine este în mod natural distribuită asupra întregii clase de indivizi care au proprietatea de a fi euri, de-a fi centre de gestiune subiectivă a unei ipseităţi. Viciul acestui transfer comandă imediat drept consecinţă apariţia unei sume abstracte, matematice, de subiecţi presupus lipsiţi de singularitate, neutralizaţi ca persoane, variaţii ale *alter-ego*-ului eului central. Deşi avem schema apriorică a intersubiectivităţii, nu avem o reală relaţie intersubiectivă atâta vreme cât autonomia, unicitatea, imprevizibilitatea celuilalt nu s-a manifestat. Astfel că, pentru a satisface intenţia de comunicare, consecventă teleologiei mundane, pentru a ieşi din impasul monadic al subiectului şi totodată a ocoli expedientele intersubiectivităţii univoce, trebuie să se ivească o alteritate personală, una care *să dea peste cap* tocmai esenţa eului – singularitatea centralităţii intenţionale.

Pasul cel mai dificil pentru un eu este de a-şi suspenda apriorismul, fără, cu toate acestea, a-şi pierde consistenţa ontică şi a se lăsa antrenat în proiectul fenomenologic al

altui eu, adică a fi reprezentarea celuilalt despre sine; nu este vorba de o ieftină schimbare de roluri, de inversarea unei situații a cărei esență ar rămâne aceeași, ci de o metodă nouă prin care pacienta prealabilă a eului să fie condiția receptării unui avans intențional ce poate fi ulterior compensat printr-o întâlnire a reciprocității – metodă prin care se urmărește evitarea manifestării de superioritate, de avantaj al primului venit, de posesiune și autoritarism eidetic. Drumul în zig-zag trebuie să înceapă prin pacienta care ar fi suficient de receptivă, încât să întâmpine simpla alteritate a celuilalt ca pe un act de parvenire – a fi pacient nu înseamnă abstinența intenției, ci numai controlul proiectelor de realitate care, dacă ar debuta, ar suplini nevoia de lume a eului și i-ar altera capacitatea de receptare a exteriorității. Pentru eul pacient, celălalt nu are inițiativa pentru că face, ci pentru că *este,* iar acest *a fi* al lui în absența proiecției e un eveniment ontologic ce se petrece acum ca act ce deodată mi *se afirmă,* se exprimă ca originaritate a ființării în raport cu sensul. A putea recunoaște străinătatea inedită a celuilalt ratifică urma (*la trace*) pe care deja el a lăsat-o ca unul ce a venit la mine convertindu-și, ca întâmpinare, ființarea în act. Zig-zag-ul relației nu are astfel viciul de a se constitui pe o inegalitate de șanse – nu trebuie o polaritate de genul activ-pasiv unde oricum unul ar fi dezavantajat –, nu există riscul ca relația să nu debuteze, deoarece, consecvenți regulii, toți ar fi pacienți; pacienta celuilalt este pentru mine o formă de venire a ființei lui în interioritatea mea, dar tocmai sub condiția receptivității paciente. Acest fapt face relația justă, coeficient originar etic – desigur, în sensul unei etici transcendentale –, anume că pacienta condiționează calitatea actului în relația cu celălalt, că în prezența lui recunoscută, ființa și actul coincid, sensul fiind tocmai această coincidare. A recunoaște faptul de a fi al celuilalt înseamnă a înțelege că actul venirii lui către mine deja s-a consumat și urma lăsată în mine este un sens – urmă care nu e consecventă unui plan transcendental aplicat metodic de eul meu, ci însuși sensul etic al unei relații cu transcendentul. Conform cu paradigma etică, pe a cărei consistență încercăm să ne bizuim de-a lungul întregului studiu, subiectul nu mai este un ego transcendental, cât o relație cu transcendentul. Însuși actul constituirii eului este posibilizat de preeminența acestei relații. Dacă această schemă etică ar fi acceptată în profunzimea sensului ei, atunci nu am fi departe de punctul în care să recunoaștem că Emmanuel Lévinas fundamentează nu numai o alternativă metodologică la fenomenologia transcendentală, dar și un nou model ontologic în care avantajul contextual al *Dasein*-ului, ce impune inevitabil o istorie a nedreptății, este neutralizat printr-o reciprocitate a pacienței relaționale – act înaintea oricărei inițiative –, istorie în care eu și celălalt pornim cu șanse egale și ne manifestăm în afara cadrelor apriorice. Nu trebuie să ne pripim suspectând că astfel relația ar predomina condiționând printr-un fel de anterioritate constituirea persoanelor; în fapt, relația nu e un gen de realitate metafizică existând în sine, ci ea se ivește în sincronia întâlnirii devenind co-relație, ceea ce înseamnă dreptatea ca reciprocitate a recunoașterii celuilalt în răspăr cu tentația constituirii lui, transcendența etică drept fundament al instituirii transcendentale co-relaționale. Căci mai înainte ca celălalt să fie cunoscut, el trebuie întâmpinat ca unul ce vine să mă constituie dimpreună cu el, experiență ce se petrece în condițiile deja deschise de un mediu al co-relări, lumea elementelor și a ființărilor de toate felurile. Posibilitatea însăși a corelării, zig-zag-ul pacienței întâlnirii, relevă, pe lângă rectitudinea alterității autonome a celuilalt, și o

condiție etern prealabilă a crono-topiei mediului. Nu mă întâlnesc cu celălalt într-un cadru cartezian, abstract, ci pe un pământ efectiv care a și devenit prin asta temei, sprijin, orientare. Celălalt poate să-mi stea frontal privindu-mă sau alături privind împreună în aceeași direcție, ori, dacă întâlnirea nu se realizează în registrul luminii, ci al cuvântului, în spatele meu și dincolo de mine, dar pe același pământ, sprijinit și orientat deja, dar lăsat să-și aleagă direcția. Abia astfel libertatea alegerii lui îmi poate *„pune în cauză propria libertate."*[220] Faptul de a mă găsi pe mine ca ipseitate pusă în cauză de o voce care nu e a mea și care nu mă poate interpela fără a se trăda, fără să mi se dezvăluie, constituie trezirea originară la conștiința alterității.

Mai înainte ca limbajul să comunice sens, el trădează o prezență; chiar dacă nu aș ști ce-mi vorbește celălalt, ieșind din ipoteza unei cooriginarități paradisiace, tot aș înțelege că un altul este aici. Celălalt îmi parvine mai întâi ca ființare, iar apoi ca sens, nu e precedat de nici un *a priori* și a-l întâmpina nu înseamnă a-l converti în noemă, ci a-l respecta în străinătatea lui apofantică. Să fie clar, celălalt nu este un altul al meu, ci cu totul altcineva despre care nu am nici o idee, nu-l cunosc și nu-l numesc. Simpla lui interpelare îmi aduce o prezență fără epifanii, dincolo de chip și imagine, modul pur de a fi al alterității, sunet pronunțat de o gură pe care nu o pot vedea (pentru Lévinas sunetul înlocuiește esența fotogenică a celuilalt). Dar atunci când el mă apelează s-a și petrecut o *„curbură primă"*[221] în ființă, s-a ivit un altul care este deasupra mea în taina majestății ce mă apelează; cineva, o a doua persoană, declanșează o criză în omogenul ființei, produce o *„denivelare"* a transcendenței, ceea ce înseamnă că, înainte să fi apucat să-l descopăr eu pe celălalt ca unul ce mă cheamă, el a și reușit deja să mi se adreseze devansându-mi graba. Transcendența lui este această abilitate a libertății lui de *a mă fi găsit mai înainte ca eu să-l fi căutat* și de *a mă fi apelat mai înainte ca eu să-l ascult*. Acest *mai înainte* al denivelării transcendenței nu vine să anuleze originaritatea constituirii co-relaționale, însă marchează începutul istoricității co-relației ca raportare etică sub creditul majestății. Schema etică nu doar că anunță colapsul voinței de dominație a celuilalt, dar divulgă și naivitățile oricărei ambiții eidetice – celălalt *„depășește în mod absolut orice idee pe care pot să o am despre el."*[222] De aici nu derivă că nu îl pot numi și nu putem comunica; nominativul deschide orizontul epifaniilor, trasează condițiile experienței dincoace de acel *absolut altul* al prezenței lui ireprezentabile. Limbajul se constituie în zig-zag-ul co-relativității ca performare a condițiilor de inteligibilitate impuse o dată cu schema proximității, în care a devenit un leit-motiv – din refuzul de a deveni dogmă – ireductibilitatea celuilalt. Fundamentul ipseității mele nu mai trebuie căutat în suficiența propriului sine, în autonomia constituantă a unui eu transcendental, ci, prin co-relație, într-un altul, cineva *heteronom* la care am acces prin spargerea cercului suficienței monadice și urcușul către o majestate de care mă pot încredința printr-o exigență *heterocentrică*. Împotriva unei facile conformități entelechiale a eului, Lévinas va crede că

[220] *TI*, p. 66.
[221] *TI*, p. 67.
[222] *TI*, p. 68.

„existența pentru sine nu este ultimul sens al cunoașterii (savoir), ci punerea de sine în cauză, întoarcerea la un înainte de sine, în prezența Celuilalt."[223], eveniment ontic al heteronomiei care nu poate deveni episod al experienței mele.

Un termen nou se impune pentru a cuprinde sensul a ceea ce conduce la configurarea relației în zig-zag, un du-te-vino al situării vizavi de celălalt, unul care să respecte statutul pacient al persoanelor aderente, acela în care simpla ființare a alterității e convertită în act al advenienței. Este cazul să-i spunem *interpacientă* – înțelegând prin asta situarea în relație anterioară intenției, originarul imediat al situării într-un mediu unde eu și celălalt/ceilalți suntem împreună fără a fi apucat s-o aflăm, fără a fi regizat conform unei scheme transcendentale felul amorf în care co-ființăm. Dacă pacienta este deja ființare a eului, dar nu încă intenție, va trebui să considerăm situarea în originarul relației ca punere neutră sub condițiile schemei de interpacientă, de unde deschiderea perceptivă și receptivitatea la manifestare sunt suficiente pentru a prelucra drept experiență urmele afecțiunii constituite co-relativ, pas care face inevitabilă o metodă transcendentală. De data asta însă, materialul de prelucrat este amprenta spontană, mai precis, seturile sintetice de amprente preluate deja prin sintezele pasive, pe care alteritatea le produce chiar fără prealabilul constituirii unei scheme de receptare – receptare dezordonată, impresii vraiște, uimire a impresionabilității sub avalanșa unei lumi de senzații activ-pasive despre care încă nu se știe nimic, unele care, înainte să sensifice, lasă urme, produc afecțiuni, generează empatii. *Interpacienta* nu pune eurile unele lângă altele, într-o izolare autosuficientă, asemeni unor monade moarte sau unor flori artificiale ordonate în buchete de pus în vază; interpacienta este relație deschisă care se bucură de paradoxul că simpla prezență a celuilalt este, în chip spontan, pentru sensibilitate, act de survenire, afectare a mea și semnalare a diferenței. Pacienta celuilalt este actul lui de a fi în fața mea, căci el *nu este,* cât mai curând *se constituie* într-o etalare crono-topică, se desfășoară deasupra vreunei instituiri de sens sau intelecției prin quiditate, ca mănunchi de aparențe pure – aparență ca orizontală ontologică lipsită de verticala profunzimilor esențiale, ontologie de grad prim în care orizontul aparenței nu e predeterminat de nici un *a priori*, aparență ca esența însăși a suprafeței. Pe această suprafață se descrie și evenimentul etic al întâlnirii persoanelor interpaciente, întâlnire care nu este act și inițiativă, ci efectivă disponibilitate a situării corelative, receptivitate ca afectarea cu celălalt care nu face efortul de a afecta, impresionabilitate ca empatie cu celălalt, chiar dacă încă el se abține de la intenția generării de afecte.

Excurs asupra intenționalității

Cel care a reintrodus în filosofia modernă termenul scolastic de intenționalitate, predestinat parcă unei cariere răsunătoare ale cărei consecințe teoretice sunt încă în plină dezvoltare, a fost profesorul vienez al lui Husserl, Franz Brentano. Acestuia i se recunoaște meritul de-a fi reconsiderat conceptul aristotelic de act mental. Lucrarea *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Viena, 1874) își angrenează ideile în jurul

[223] *TI*, p. 69.

premisei că noțiunile își au originea în intuiții. Fără acestea din urmă nu ar exista capacitatea generării de concepte, actul abstractizării. Aici autorul se remarcă prin stabilirea a trei categorii de acte manifeste la nivel mental: reprezentarea, judecata, afectele (fenomene emoționale) – în cadrul acestora din urmă neputându-se face distincție între sentimente și voință[224]. Reprezentarea (*Vorstellung*) e actul care se realizează atunci când ceva se așază înaintea conștiinței, se arată acesteia. Cu ocazia definirii reprezentării, Brentano inserează noțiunea de intenționalitate (*Intentionalität*), prin care se deosebește natura conștiinței de cea a lucrului ori obiectului fizic, înțeleasă ca actul de conferire a unei existențe mentale prin care conștiința *intenționează* un obiect fie desprins din realitatea fizică, fie pur imaginar. Fiecare tip de comportament mental sau, mai larg, al interiorității care conține și afectele, și voința, are angrenat în mod teleologic un anumit tip de intenționalitate. Realitatea nu se discută acum în condițiile unei ontologii clasice, în termeni de ființare în sine dincolo de condițiile subiectivității. Sensul modern al discursului ontologic este obligat să asume condiționarea subiectivă, dacă nu a realității ca atare, cu certitudine a formelor în care ea se manifestă, se arată, se reprezintă pentru cineva. În chip evident, intenționalitatea comportă calitatea conștiinței de a garanta realitatea unui fenomen. Făcând trimitere la o idee herbartiană, Brentano își anunță convingerea că *„reprezentarea subîntinde întreaga experiență psihică."*[225] Peter Kampits[226] remarcă faptul că această saturație intențională a conștiinței defavorizează sau chiar descalifică ideea inconștientului pe care Freud, fost discipol itinerant al lui Brentano, se sforța să o legitimeze. Din faptul că în fiecare act conștiința este orientată către un obiect specific și că, în orientare, ea se descoperă sieși, ar trebui dedus că nu poate exista conștiință fără un ceva, că nu poate fi vorba de un inconștient.

Desigur că intenționalitatea se aplică și celei de-a doua categorii de acte mentale, ca intenționare a validității judecăților (*Urteile*). Contrar ideii susținute de Bolzano, după care judecata logică are valoare în sine, este validă în chip strict logic, Brentano strecoară condiționarea psihologică la nivelul judecății. Acestea sunt acte mentale, obiecte ale *„percepției interioare"* și, prin urmare, trebuie considerat că existența lor este exclusiv inteligibilă ca acte psihice. Este suficient ca un obiect să fie intenționat și din asta să rezulte că el și există, repetăm, în modul ontologiei subiectivității. Consecința logică ar fi că astfel este posibilă coexistența unor fenomene contradictorii din punctul de vedere al obiectivității stricte. Exemplul etalat de Brentano este enunțul că *există muntele de aur*, fapt asupra căruia Meinong atrăgea atenția că este imposibil. Muntele de aur, o dată intenționat, el devine real în conștiință. Se vede că intenția tinde să-și asume tot mai mult din statutul condiției de posibilitate. În această primă fază a teoriei intenționalității, autorul pare destul de categoric în convingerea că nu ne putem pronunța asupra existenței fenomenelor percepției exterioare în exact formele sub care ele ni se prezintă – problemă ce nu riscă să eșueze în solipsism, căci nu e pusă în cauză o problemă ontologică, ci

---

[224] Constatare aparținându-i lui William M. Johnston, în *Spiritul Vienei*, Polirom, 2000, p. 314.
[225] Johnston, *op. cit.*, p. 313.
[226] P. Kampits – *Între aparență și realitate. o istorie a filosofiei austriece*, Humanitas, 1999, p. 110.

efectiv una ținând de fenomenologia reprezentării. Cea care este obligată să-şi revizuiască tezele este, bineînțeles, teoria adevărului. Moştenirea aristotelică reformulată de scolastică în felul unei „*adequatio rei et intellectus*" este depăşită în sensul unui monism al evidenței nemijlocite a conştiinței pure, din care nu mai poate face parte în nici un fel exterioritatea obiectului. Adevărul[227] nu mai este raport, de vreme ce realul exterior nu poate fi legitimat decât ca formă a reprezentării.

Ultima perioadă a producției lui teoretice aduce o revizuire a teoriei existenței mentale a lui Brentano. Diferențierea mai clară între termenii reprezentării, între o conştiință primară şi una secundară, între o reprezentare a lucrului conceput (*modo obliquo*) şi una a conceptorului (*modo recto*) nuanțează teoria existenței. Noua formulare restrânge clasa fenomenelor ce pot fi intenționate – prin urmare, reale –, la cea a existențelor concrete, rămânând ca unele concepte, cum sunt *ființa* şi *neființa*, să fie remise ficțiunii. Dacă mintea are în vedere un obiect ireal – de exemplu, un centaur – „*ceea ce ea intenționează nu se referă* – dacă îi dăm crezare tânărului Brentano – *la proprietățile unui centaur, ci la mintea unei persoane concrete care se gândeşte la un centaur.*"[228]

Cea de-a treia clasă a fenomenelor mentale face vizibilă intenționalitatea ca intenție afectivă, cu accent distinctiv în cazul extremelor *iubirea (Liebe)* şi *ura (Hasses)*. Cvasitotalitatea sau integralitatea comportamentelor, atitudinilor, situărilor subiectului în raport cu propria interioritate sau în raport cu lumea exterioară tinde să-şi afle explicația în sensul intenționalității. Prietenul lui Brentano, Carl Stumpf (1848-1936), va aplica împreună cu colaboratorii săi ideea intenționalității la studiul comportamentelor psihice, avându-se în vedere evidența că orice act psihic se referă la ceva exterior lui. Tipul acesta de discurs se înscrie în cadrele unei psihologii gestaltiste, al cărei fondator este Christian von Ehrenfels (1859-1932), cu lucrarea *Über Gestalt-Qualitäten*. Între cei mai buni elevi ai lui Brentano, alături de Husserl se numără şi Alexius Meinong (1853-1920), cel dintâi care a transportat în Anglia, prin polemicile lui cu B. Russell, teoria magistrului, dar rebotezând-o cu termenul *direcționalitate (Gerichtetsein)*, care devine categorie centrală a propriei teorii a obiectelor. Abilitând o sugestie făcută de Ehrenfels, Meinong distinge calitățile obiectelor de fundamentul lor, numit şi „conținut originar" (*fundierender Inhalt*) sau „obiect de clasă inferioară" (*Inferiora*). Calitatea prin care obiectul se arată este numită „conținut originat" (*fundierter Inhalt*) sau „obiect de clasă superioară" (*Superiora*). Dacă obiectele de clasă inferioară pot exista prin ele însele, cele din clasa superioară nu pot exista decât însoțite de cele dintâi. Ele pot fi afirmate sau negate ca proces logic, dar nu pot fi „*prezentate minții.*"[229] De aici, mintea poate doar

[227] „Când cineva gândeşte ceva, trebuie să existe tocmai cel ce gândeşte şi nicidecum obiectul gândirii sale; chiar şi atunci când neagă ceva, acest lucru e de-a dreptul exclus în toate situațiile în care negația e corectă. Astfel, cel ce gândeşte este singurul factor pe care îl reclamă relația psihică. Celălalt termen al aşa-zisei relații nici nu trebuie să existe în realitate.", citat în Kampits, p. 111.

[228] *Ibidem*, p. 314.

[229] *Ibidem*, p. 318.

afirma sau nega existența unui *munte de aur*, fără a-l putea indica în reprezentare sau fără a-l putea susține printr-un act de convingere. Nu o realitate externă este ceea ce garantează validitatea unei judecăți. Raportul este oarecum inversat. Dacă o judecată ar fi validă, atunci ea ar putea garanta corespondentul real. Dacă enunțul că „*muntele de aur există*" ar fi adevărat, atunci în realitate muntele ar exista. Fără să existe, el poate fi „obiectivat", și avem nevoie de termenul „obiectivare" pentru a deosebi ceea ce există de ceea ce poate fi doar reprezentat. Reprezentarea e aplicabilă doar conținuturilor obiectelor reale. Afirmarea existenței proprietăților (*Sosein*) unor obiecte nu inferează afirmarea existenței (*Sein*) obiectelor. Obiectele ale căror proprietăți sunt doar reprezentate nu intră în rândul existenților, pentru ele enunțându-se o nouă clasă, *subzistența (bestehen)*, astfel că „*un munte de aur poate subzista, dar nu exista.*"[230] O precizare suplimentară vizează clarificarea gândirii prin același act, a unor obiecte existente împreună cu altele subzistente. Termenul „ființă" atașat unui obiect real este subzistentul ce se face gândit numai sub condiția aceluia, indirect sau prin efracție. Ființa calului, ființa omului, ființa cărții, a mașinii nu se poate reprezenta desprinsă de aceste individuate. Se știe ce carieră fabuloasă va face această ființă în ontologia heideggeriană. Meinong o numește însă simplu *subzistent*, iar B. Russell consideră că orice judecată logică este enunț afirmativ sau negativ vizavi de ființă. Pentru Meinong, principiul logic al contradicției vizează doar relații între obiectele *existente*, celelalte, *subzistentele* putând fi reprezentate împreună fără să sufere incidența contradicției, teză ce-l apropie destul de mult de Bolzano. Și pentru acesta din urmă obiectele sau propozițiile contradictorii pot coexista pe plan mental. Diferența între cei doi se afirmă atunci când Meinong contestă că acele obiecte coexistente mental ar putea exista și în chip propriu, adică extramental.

Husserl, care îi este îndatorat mult lui Brentano, dar și lui Frege, reia în *Logische Untersuschungen* problema raportului dintre logică, psihologie și lumea obiectivă. Critica la adresa psihologismului unor J. S. Mill și H. Spencer urmărește relegitimarea obiectivității structurilor logice. Problema suprapunerii parțiale a tezei *existentului* cu cea a *subzistentului* se clarifică dacă ținem seama de un nou cadru de analiză. Husserl distinge logica formală a propozițiilor de ontologia formală, teoria obiectelor. Obiectele mentale nu mai sunt în mod obiectiv existente ca și la Brentano, ci numai date, să zicem, psihologic obiective. Arbitrând oarecum între *propozițiile-în-sine* ale lui Bolzano și ideea *intenționalității* a lui Brentano, Husserl inaugurează opera sa majoră, fenomenologia transcendentală. Lucrarea *Ideen zur einen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1913) stabilește raportul noemă-noesă corelativ[231] celor două teze. Orice act al conștiinței le conține pe amândouă, „*noema este propoziția-în-sine infinită a lui Bolzano, validă chiar dacă cineva o gândește sau nu, în vreme ce noesa este actul lui Brentano, prin care mintea intenționează un obiect. După*

[230] *Ibidem*, p. 318.
[231] Cf. Johnston, *op. cit.*, p. 320.

Husserl, ceea ce mintea intenționează în actul de noesă nu este nimic altceva decât o noemă."[232]

Cele două căi majore de cercetare ce se deschid acum în fața filosofiei țin de opțiunea pentru studiul fie al *actului* noetic, fie al *conținutului* noematic. Propozițiile sunt conținuturi noematice intenționate de conștiință, ele putând fi cercetate ca date indicând ceva semnificativ despre actele conștiinței – origine formală, mod de constituire, structură. Noesa ca act psihologic este corelativă, în conștiință, entității noematice. Corespondența nu este strict numerică, pentru că unei noeme îi pot reveni uneori mai multe serii de acte noetice, ori invers, un singur act noetic poate intenționa o sumă de noeme. Orice obiect exterior poate suscita elaborarea mai multor „*noemata perceptuale*", fiecare coincizând cu exact singularitatea unui mod de intenționare, relativ autonomă în analiză. Pluralitatea noematelor nu inferează o sumă corespondentă a obiectelor externe cât, eventual, suma corespondentă a actelor noetice pluriperspectivale. Noemele pot fi descrise și corelativ actelor mentale în care sunt implicate, percepție, memorie, reflecție, pentru fiecare din ele existând, în realitate, un număr indefinit de serii, identificabile după „nucleul" comun, constituibile după o sintaxă imanentă a conștiinței. Dacă actele de constituire noetică sunt temporale, ținând de temporalitatea conștiinței, în ceea ce privește conținutul noematic al acestora, Husserl preferă să-l considere supratemporal, valid în eternitate. Deosebirea radicală a noemei de noesă, așa cum le analizează și Jacques Derrida, vine din faptul că conținutul noemei „*nu aparține realmente conștiinței*", că este instanță străină, inserție a ne-realului[233] în activitatea conștiinței. Activitatea intențională este doar mediul în care se realizează conținuturile noematice, dar nicidecum substanța acestora. În imanența intenționalității advine transcendența unor obiecte, forme ale sensului. Incondiționarea substanțială a noemelor ar fi, în planul de lucru al lui Husserl, condiția de legitimare a obiectivității sensului, acel „ca atare" al ființei, cum preferă să-i spună Derrida. În dezvoltarea analizelor lui, Husserl mai distinge obiectul perceput de noema perceptuală – obiectul „*așa cum este intenționat în fiecare act noetic de percepție.*"[234] Trihotomia *obiect perceput, act intențional* (noesă) și *conținut intențional* (noemă) ar aminti, în opinia lui Johnston, de aceea mai veche practicată de Brentano și preluată de Meinong.

Intenționalitatea devine la Husserl structura transcendentală a eului pur, „*descrisă în* Ideen I *ca o structură originară, ca o arhi-structură (Ur-Struktur)*"[235], în care se produc corelarea noemei cu noesa și a formei (*morfe*) cu materia (*hyle*). Intenționalitatea deschide subiectului posibilitatea experienței datului fenomenal, dar și aceea a producerii sensului. Componenta hyletică a experienței ne interesează în special pentru că în ea se

---

[232] *Ibidem*, p. 230.

[233] „Aceasta, care constituie obiectivitatea obiectului, sensul și «ca atare»-le lucrului pentru conștiință, nu este nici însuși lucrul determinat, în existența lui sălbatică a cărei apariție o constituie tocmai noema, nici un moment propriu-zis subiectiv, «realmente» subiectiv, de vreme ce apare, în mod indubitabil, ca obiect pentru conștiință. Nu e nici din lume, nici din conștiință, ci lumea ori ceva al lumii pentru conștiință.", cf. J. Derrida în *Scriitura și diferența*, ed. Univers, 1998, pp. 233-234.

[234] Johnston, p. 321.

[235] Observație făcută de J. Derrida, p. 232.

manifestă ceva aparținând subiectului în prealabilul prestației intenționale; în temeiul ei vom găsi sprijin pentru o nouă teorie a subiectului care, după un îndelungat travaliu lévinasian, își va manifesta esența de *an-arhie* a sensibilității pasive. Hyle ar fi forma trăită a afectului care n-a încăput încă în sens, n-a fost adusă la o expresie formală, un fel de aprehensiune sălbatică, *„polul pasivității pure, al acelei non-intenționalități fără de care conștiința nu ar primi nimic care să-i fie străin (autre) și nu ar putea să-și exercite activitatea intențională."*[236] Componenta hyletică e pacientă, receptivitate și deschidere a subiectivității către condițiile experienței active. Dar adevărata esență a acelei hyle este temporalitatea, cum cu evidentă subtilitate consideră Derrida, posibilitatea stabilirii unui principiu de ordine, a unui început, *arhé*, acel nimic al conștiinței egotice reduse ce-și testează astfel noncondiționarea.

Lévinas nu încetează să conteste fundamentarea ultimă a fenomenologiei. Dorința lui merge în sensul dovedirii că intenționalitatea nu este secretul ultim al subiectului, că eul nu este esențialmente activ și autoconstituit, că sensibilitatea pasivă *an-arhică* este mai originară decât însăși structura egologică a subiectivității. Dar astfel de teze sunt rezultatul unor îndelungi meditații și analize, după ce prima parte a scrierilor lui au fost consacrate lămuririi, traducerii și popularizării fenomenologiei husserliene în Franța. Cartea *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* e numai una dintre confirmările acelor preocupări. Ce-i drept, unii comentatori au suspectat încă de aici anumite *parti-pris*-uri care cu timpul se vor accentua, anumite alterări de doctrină, mici divagații menite a depersonaliza autorii studiați. Proiectul major al lui Lévinas va fi în perioada matură a creației lui înlocuirea fenomenologiei, dar și a ontologiei fundamentale heideggeriene, printr-un sistem metafizic de nuanță etică. Analizele din *DE* tind să reducă esența fenomenologiei la intenționalitatea conștiinței. Faptul că intenționalitatea este caracteristica „esențială" a conștiinței este ceea ce ar dori să spună teoria husserliană despre viața spirituală. Intenția sau vizarea, concepte cvasiidentice, iradiază toate formele vieții interioare, toate nivelele de manifestare ale conștiinței și afectivității. Semnificațiile verbale sunt primele și cele mai la îndemână obiecte în care se poate observa inserție intențională – limbajul este intenție de semnificare, comunicarea intenție de sens. Cuvântul tinde să coreleze actul gândirii unui conținut gândit. Intenția de sens aduce în gândire ceva care nu aparține propriu-zis esenței acesteia și nu poate fi manifestat în actele ei. Noematele ce se obțin din vizare compun natura exteriorității, în nici un fel identificabilă obiectivității fizice, vizavi de interioritatea acțiunii noetice, lume terță între subiectivitatea pură a conștiinței intenționale și, la cealaltă extremă, obiectivitatea naturală ale cărei forme nu pot fi susținute în chip riguros. Obiectul noematic se definește ca sensul/forma ce intră în conștiință o dată cu mișcarea însăși de constituire sau ca identitate a sensului transcendentă operației prin care e vizată. Manifestarea sensului este deja sinteză și sincronicitate, prin raport cu pluralitatea diacronică a actelor constitutive.

Teoria intenției devine și cadrul în care problema eului poate fi angajată. Faptul brutal de a-l postula nu ar face decât să impună un temei dogmatic discursului. Evidența

[236] *Ibidem*, p. 234.

că un eu, transcendental, există nu se poate manifesta decât consecvent alteia mai vechi, aşa-zicând prime, evidenţa că dintotdeauna – şi pe toată suprafaţa obiectivărilor – deja conştiinţa este intenţionalizată, calificată teleologic[237]. Există oare o origine nucleară, exclusivă a tuturor prestaţiilor intenţionale? Dacă da, acela este eul. Dacă nu, şi s-au afirmat teorii ale destrucţiei eului, să-i amintim doar pe Mach, pe Freud, pe Nietzsche, atunci monadicitatea eului transcendental nu este decât una dintre ereziile filosofice ale fondului religios monoteist. Adevărul, logica, sensul, univocitatea valorii au nevoie de un eu nuclear, astfel că Husserl nu va risca să-l piardă. Dacă fiinţa acestuia nu poate fi imediat sesizată, existenţa lui ar putea fi dedusă din modurile gestiunii intenţiilor, un fel de epifenomene în jurul cărora se caută criteriu pentru un sens genetic şi teleologic corespondent nevoii de unitate. În felul indicat eul capătă o descripţie operaţională, se comportă nu ca un existent, ci ca o „formă" sau „manieră" de a fi. De asemenea, eul capătă sens izomorf limitei către care tinde şi de care se loveşte orice referinţă atunci când conştiinţa se intenţionează pe sine, iar nu una sau alta dintre noeme. Dacă am asimila totuşi ideea eului lumii noematice, ar trebuie să specificăm că numai în eu sensul (forma) noemei coincide propriului act (energia, substanţa) noetic, şi anume eul dă forma temporalităţii vizante. Libertatea de a fi a eului, în intervalul căreia gândirea se constituia doar ca un fenomen între altele, se împlineşte în conştiinţa circulară ca imanenţă a temporalităţii. Important de remarcat, pentru economia de ansamblu a prezentului studiu, că Lévinas va opta să deducă temporalitatea nu din imanenţa conştiinţei, nici din esenţa hyletică, ci din relaţie cu transcendenţa alterităţii, manifestă în sensibilitate.

Intenţionalitatea ca veghe

Raţiunea, care se bucură de un privilegiu pe care rareori modernitatea a fost dispusă să-l recunoască altor categorii, se vede – în scepticism, în agnosticism, în criticism – adusă în situaţia de-a trebui să-şi legitimeze apodicticitatea, de care în chip corelativ depind adevărul şi întemeierea. Dacă formele raţiunii sunt cele prin a căror apariţie se pierde ceva din sau se alterează fiinţa aparentului, nu numai că formele nu ţin de fiinţa a ceea ce apare, dar ele nici măcar nu duc la cunoaşterea acesteia, ca una ce-a rămas ireprezentată. Dacă realul ar fi complet raţional, ca şi la Hegel, încă tot nu am putea justifica raţionalitatea integrală a înseşi raţiunii, şi asta se face vizibil în diversitatea formelor realului ce sparg chiar şi cel mai larg spectru de definiţie al raţionalităţii. Husserl a atras atenţia principial asupra naivităţii de a se baza pe pretinsul bun-simţ al raţiunii – în înţelesul de identitate a eului cu actul, en-ergia identificării propriului, fiinţă a circularităţii unei substanţe din care evidenţiabilă poate fi doar forma –, găsind că este ceva mai adânc decât acesta, ceva care poate prilejui trezirea dintr-un somn dogmatic al raţiunii. Fenomenologia husserliană se remarcă şi prin critica cea mai riguroasă a deducţiei conţinuturilor de sens din evidenţele

[237] „Conştiinţa merge spre un scop, spre o limită, spre un dat, spre o lume. Conştiinţa este intenţionalitate: act şi voinţă.", *ÎN*, p. 145.

rațiunii. În *Psihologia fenomenologică* a lui Husserl, Lévinas găsește ferma diferențiere a structurii elementale a lumii de forma subiectivă, care-i dă conținutul oferindu-se ca tocmai agentul reprezentării acestuia – constituirea lumii de către agentul subiectiv ca unul ce nu este acea lume, anume în conștiința detașării constitutive. *În sine*-le acestei lumi se vede stânjenit de transferul prin reprezentare în formă a subiectivității constituante. De aici încolo analiza obiectivității va reveni la studiul structurii generative a actului reprezentării și modurilor acesteia, precum și a transcendenței formelor în imanența intenției.

Reducția transcendentală din *Ideen I* face să se emancipeze idealul gândirii de preocuparea pentru normele adecvației – specifice unei îndelungate tradiții epistemologice de la Aristotel și scolastici până la empiriștii moderni și Kant –, nemaiputând fi vorba acum de binaritatea structurii realului; finalitatea reducției ar fi stabilirea *„apodicticității intuiției interne."*[238] Lévinas consideră amintita emancipare ca o victorie împotriva obedienței față de ontologie, înțeleasă ca manifestare a ființei în evenimentul *„identificării identicului"*; dincolo de victorie, ar fi vorba de un adevărat proces de eliberare, de *„trezire a spiritului"* înțeles ca *„trecerea de la o ordine în care acoperirea vizatului (*visé*) prin văzut (*vu*) este imposibilă, la ordinea identificării adecvate care ar fi cea a apodicticului."*[239] Un alt înțeles îl va căpăta apodicticul în *Meditații carteziene*; în baza suspiciunii că acea intuiție a interiorității apodictice nu ar fi în măsură să explice intenția de semnificare pentru că în afara unei viețuiri vagi, cvasiindeterminate, nu se poate stabili nimic care să fie pragul ferm al eului, care rămâne mai degrabă „obscur" (poate acel *Ego Sum*) – de unde asertarea unei apodicticități a inadecvabilului văzut-vizat. Câștigul ultim al intenționării nu coincide prezumției care justifică procesul, iar pe de altă parte, procesul se finalizează în iterația circulară a lui *ego sum* – revenire la actualitatea lui Același sub aparența formală a travaliului reducției. Evidența lui ego sum reactivează sterila schemă ontologică a coincidenței ființei cu conștiința, aceasta din urmă găsind acum prilejul să execute un pas în afară de sine, să-și adopte perspectiva din care identitatea de stare să se poată vedea inadecvată centrului vizant, figură numită *„transcendent în imanență"*[240].

Ideea intenționalității ca veghe divulgă o anume stare de somnolență prealabilă în metabolismul eului. Eul intențional este onorat de statutul transcendentului prin raportare la fluxul identității trăirilor în conștiință, el fiind cel de deasupra care vizează și supervizează acest flux anume ca ordine și ca sens. Eul este cel treaz[241] în somnolența fluxului conștiinței, este agentul identificării de sine, deși scăldat în mediul imanenței, și cu asta treaz, în vreme ce conștiența comună nu face decât să-și continue hipnoza ce-o

---

[238] *DVI*, p. 43.
[239] *DVI*, p. 44.
[240] *DVI*, p. 46.
[241] „...ce qui s'identifie dans l'immanence et s'y recouvre, se déprend de soi ou se dégrise, comme à l'instant où le sommeil cède, et où dans le réveil, le ci-devant vécu se décolore en rêve qui fut et seulement se souvient. La transcendance dans l'immanence, l'étrange structure (ou la profondeur) du psychique comme âme dans l'âme, c'est le réveil toujours recommençant dans la veille elle-même; le Même infiniment référé dans son identité la plus intime à l'autre.", *DVI*, p. 47.

leagă de exterioritate sau să viseze încă mirajul producţiilor interiorităţii. Eul de veghe, intenţionalitatea trează se vede pe sine ca acţiune vigilentă nonidentică operei pe care tocmai o performează, conversia noematică – transcendenţa intenţiei în imanenţa fluxului conştiinţei, fapt înţeles de Lévinas ca non-apartenenţa eului la „ţesătura" (*tissus*)[242] stărilor de conştiinţă, forarea de către eu în adâncimea conştiinţei a ceva mai adânc decât esenţa simplei conştienţe, pe care astfel o invită la o nouă recunoaştere de sine prin acest mai adânc decât sine. În *Husserliana IX*, se face trimitere precisă la comportamentul eului trezit, jumătatea de drum între simpla intenţionare şi obiectivarea ca atare, un „a-nu-împlini-încă" al actului intenţional ca interval de potenţialitate în care se generează moduri ale rutei intenţionale, afecţiuni, excitaţii, impresii, unele în care, pe jumătate adormit/indiferent, eul nu se fixează teleologic, le lasă să treacă, să curgă, un soi de fantasme, forme fără substanţă, mai mult decât nimicul, dar încă nu obiecte. Ceea ce se fixează ca real aparţine[243] deja eului pe deplin trezit, tematizant – vigilenţă venită din adâncul necondiţionat al subiectivităţii, *insomnie* a eului ca intenţionalitate. Acest cineva treaz din inima subiectivităţii, eul intenţional – deşi încă nu e decisă monadicitatea lui, astfel că mai indicat ar fi să vorbim de activitatea intenţională –, *„veghează asupra obiectului"*[244], rămâne activitate obiectivantă în aspectele vieţii practice şi cele axiologice. Dezmeticirea, pentru că nu putem spune act de trezire, e pacienţă, suferinţă a izbiturii realului, exterior acestui anume vigilent (în pasivitatea conştiinţei Eul deja veghează, neindividuat, neconstituit ca monadă a activităţii orientate spre obiect) în insuficienţa trezirii. Vedem de aici trezirea ca un produs al afectării. Ducând analiza textului husserlian dincolo de ceea ce spune, Lévinas propune să fie considerată această veghe a eului preconstituit drept exemplul defazajului în identitatea lui Acelaşi, non-coincidenţă cu sine a interiorităţii, dia-cronie ce lasă vizibilă pacienţa afectării; insomnia eului sau actul de a veghea pot fi considerate ca „descentrare" a unităţii unului subiectiv sau de-nucleizare (*dénucléation*) a atomicităţii lui. Această *veghe pură*, fără intenţionalitate este, *asemeni prezenţei ideii Infinitului în finitudinea subiectivă*, conţinere în imanenţă a de-neconţinutului transcendenţei, *„suscepţiune"* a Infinitului de către finitudinea subiectului, intruziune în identitate a unei acţiuni identificatoare neconţinută de rezultatele manifestării sale, *„eliberare de sine în sine"* a eului, asemănătoare loviturii de afecţiune dată de aproapele.

Reducţie, vigilenţă, trezire

Reducţia vizează dobândirea evidenţei apodictice a vieţii conştiinţei anterioară realului care-şi capătă prin ea formele, obstrucţionându-i ca atare vigilenţa prin menţinere

---

[242] *DVI*, p. 48.

[243] „À proprement parler, tout appartient au moi éveillé en tant que continûment thématisant, accomplissant des actes, fonctionnant comme un vivant Moi de présence, mais fonctionnant aussi dans des oeuvres passives, dans les associations et les synthèses de la constitution passive.", *DVI*, pp. 48-49.

[244] *DVI*, p. 49.

în preocuparea față de aceste forme. Meritul pe care Lévinas îl recunoaşte fenomenologiei husserliene este descoperirea vieții subiacente manifestării ca subiect, intenția anterioară obiectivării, *a fi*-ul ireductibil la modurile esanței, regăsirea vieții[245] pure sub ipostazele eului. Reducția ar fi demersul care trezeşte ființa tematizantă din chiar repausul în care se constituie realul, în actul împotrivirii la suficiența acestuia. Caracterul de viață necondiționată al eului se vede în neliniştea vegherii – trezire sau revoluție permanentă, subversivă identității remanente în Acelaşi; Eul este *„trezirea însăşi"* vizibilă şi în recunoaşterea celuilalt subiect ca alt centru de iradiație egotică pornind, la Husserl, de la analogia corpurilor animate, trezire în care se manifestă evidența interşanjabilității spațiale – *aici*-ul meu cu *acolo* al tău – dar şi secundaritatea rolului Eului, primordial în sine, văzându-se expus altuia, fixat de privirea lui, modelat de heterointenția lui. În relația intersubiectivă, eul se trezeşte în travaliul recunoaşterii de sine ca altul celui ce-l vizează, trezirea ca diastază în economia eului – Eu la sine, dar în acelaşi timp altul celuilalt. Conform interpretării lévinasiene a sensului trezirii, abia prin relația intersubiectivă eul este smuls *„nenaturalei"* solitudini – coincidența ființării cu constituirea – în care l-a împins reducția egologică[246]. Ceea ce însă pierde, poate, din vedere sau ignoră Lévinas este că eul, astfel constituit de privirea celuilalt, îşi pierde centralitatea – egoismul şi egotismul – pentru a lăsa celuilalt ipostaza în care se situase el mai devreme, făcând schimb de roluri. Faptul de a se lăsa constituit derogă evident privilegiul eului, care poate fi considerat şi o formă de violență, de-a măsura o exterioritate ce-i este expusă devenind acum el cel ce se expune. Calitatea etică e generată, probabil, în irecuzabilul sensului pe care celălalt îl trimite către mine şi din care eul meu nu se poate elibera, rămânându-i *ostatic* – formă de trezire prin izbitura capacității constituante a celuilalt ce obligă eul meu să coboare dincolo de ceea ce, în sine, ar fi putut deriva dintr-o ipseintenție; calitatea etică se înalță din înțelegerea faptului că eul este imemorial expus feței celuilalt şi încă de atunci, deci infinit, responsabil – trezirea ca responsabilitate[247] pentru Celălalt care se dezvoltă în consecință directă cu husserliana reducție intersubiectivă, trezirea eului în întâlnirea cu celălalt ca eliberare dintr-un *„somn dogmatic"* al sinelui, *„explozia Celuilalt în Acelaşi"* sau *„insomnie absolută"* ca şi *„categorie sub care subiectul pierde consistența atomică a apercepției transcendentale."*[248]

---

[245] „Il ne s'agit pas d'ajouter un thème intérieur au thème extérieur, mais de re-animer – ou de re-activer – la vie pour atteindre, sous le nom d'être indubitable, la présence vivante. Il s'agit, dans la présence, de retrouver la vie. Comme si la conscience dans son identification du Même, s'endormait en s'éveillant aux choses, comme si l'objet contemplé était celui qui méduse et pétrifie la vie en connaissance.", *DVI*, p. 53.

[246] „La contre-nature ou la «merveille» de la réflection sur soi, pratiquée dans la Réduction égologique, ne tient-elle pas sa chance de cet arrachement intersubjectif au primordial, à la réduction du Moi à sa secondarité préalable et oubliée? La secondarité aù sous le regard d'autrui, la sphère primordiale perd sa priorité, ses privilèges et sa suffisance, est un réveil où l'égologique – et l'égotisme et l'égoisme – fuient comme des rêves.", *DVI*, pp. 54-55.

[247] *DVI*, p. 55.

[248] *DVI*, p. 55.

În adâncul eului redus se află trăirea pură, viața eului ca excedare asupra economiei aperceptive ce își produce formele în identificare, trăirea ca și conținut ce nu are un corespondent conținător, conținut care *trezește* și *inspiră*, termeni prin care Lévinas înțelege glorificarea în excedare a Celuilalt de către Același, ieșirea din cadrul ontologiei în procesul instalării transcendentului în imanență, denucleizarea eului în *veghea* sau *vigilența* pentru aproapele. Se intenționează aici dovedirea faptului că semnificația nu este necesar corelativă cunoașterii, ci că ea este în veghe[249], adică un pre-originar al cunoașterii. Starea de veghe semnalează că ne găsim într-o filosofie în care sensul trezirii este înțeles ca ținerea în atenție de către altul, ca a fi prizonierul veghii pe care trebuie să o întreții – foc ce nu trebuie să se stingă pentru a-i putea zări fața celuilalt sub pâlpâirea razelor de lumină. Vigilența este spargere a identității aceluiași, eliberarea din cercul ipseității prin atenția îndreptată asupra celuilalt, ieșire din ontologie prin intrarea în etică.

Către o conștiință non-intențională; conștiința „confuză"

Avem aici o formulă slogan ce exprimă scopul traseului pe care-l iau investigațiile lévinasiene. Propriu-zis se urmărește înlocuirea priorității acordate prezenței-la-sine, reprezentării și cunoașterii din fenomenologie, cu afirmarea unui raport față de altul în care subiecții se văd degajați de structurile de intenționalitate, preferate de Husserl în analiza intersubiectivității. Unei îndelungi și venerabile tradiții, Lévinas îi găsește vina de a fi suprapus prea lesne spiritul sau psihismul cu structurile de cunoaștere[250] și, în mod invariabil, de a fi înlăturat misterul, de a fi convertit non-conștientul prin raport cu conștiența ce poate fi pierdută și redobândită, acte din care se țese lumea experienței. În experiență se afirmă subiectivitatea ca act, ca mod de a se impune, de a dicta asupra datului experiențial, fie vorba de contemplare, voință, afectivitate, intelect, sensibilitate, percepție, reflecție, senzație, tematizare. Chiar raporturile cu altul, cu semenul sau cu Dumnezeu sunt asimilate modalității experienței. Universalitatea[251] experienței ca metodă nu poate fi garantată altfel decât pe seama unității Eului. Însă, în chiar garanția acelei unități, eul filosofiei idealiste, ca și al celei fenomenologice, tinde să reducă alteritatea la sensurile interiorității, să parcurgă un cerc hermeneutic *învățând* noul ca și cum acesta ar

---

[249] „...nous demandons si la veillée est une nostalgie de l'égal et non pas une patience de l'Infini; nous demandons si dès lors, comme vigilance et veillée, la raison n'est pas le dérangement irrésorbable du Même par l'Autre – réveil secouant l'état de veille – dérangement du Même par l'Autre dans la différence, qui précisément non-indifférence ne se prête pas aux adversités et aux réconciliations dans lesquelles la communauté – si formelle qu'elle soit – déclenche le mouvement dialectique.", *DVI*, p. 58.

[250] „ ...cunoașterea e, prin ea însăși, o relație cu un altul a conștiinței și vizarea sau voința acestui altul care e obiectul său (...) În intuiția adevărului, cunoașterea se descrie ca o împlinire, ca o satisfacere a unei aspirații spre obiect.", *ÎN*, p. 147.

[251] „Chiar redus la indeterminarea *trăirii* și a formalității purei *existențe*, a ființei pure, psihismul *trăiește* aici ori dincolo, în modul de *a vedea*, de a experimenta, ca și cum *a trăi* și *a fi* ar fi verbe tranzitive, iar *acesta* și *acela* complemente directe.", *ÎN*, p. 130.

putea fi *reamintit*, ca şi cum el ar *preexista* în imanenţă – asta însemnând ratarea alterităţii ca sens radical, ca transcendenţă a celui cu totul altul, dar şi pierdere a sensului temporalităţii care se deduce în relaţie cu chipul celuilalt. Viitorul vizat nu mai este viitor pur întrucât revine la actul de vizare, la prezentul protenţiei, este alterat în dia-cronia lui prin anticipaţie. Dia-cronia se pierde în fluxul prezentificărilor ce resoarbe în sine şi trecutul, şi viitorul. Monotemporalitatea îl pierde pe celălalt ca diferit, străin, altul, experienţa lui sau cu el nu se poate califica drept una reală. Reducţia sincronă transformă alteritatea în „dat", obiect al posesiunii, formă noematică, concept, temă, idee, anulându-i transcendenţa. Pentru Lévinas orice relaţie veritabilă cu alteritatea este în esenţă raport cu transcendentul, pacienţă afectată, opusă ca sens *„intenţionalităţii goale care se umple"*[252], dar şi raţionalităţii hegeliene care-şi conţine sensul alterităţii. În unitatea, raţională sau intenţională a eului se vădeşte eroarea majoră, lecturabilă şi ca formă de neputinţă, sinteza conceptuală a aceluiaşi cu altul, sinopsia luminii fiinţei în care nu încape altul. În validitatea tezei eului – *cogito* se rezumă teza sistemului lumii ca unitate a conştiinţei de sine, fiinţa luminată de conştienţa imanenţei.

Lévinas nu e împăcat cu teza derivării sensului din prestaţia intenţională a conştiinţei. Actul, voinţa, donaţia sunt privilegiate în intenţie, conştiinţa se poziţionează faţă de sine, se dă sieşi, se expune sesizării, se lasă prinsă, cuprinsă, com-prehendată, apropriată. Conştiinţa intenţională *parcurge* mişcarea spre obiectele noematice, dar în concomitenţă ea *cade* – nici intuiţie, nici reprezentare, nici reflecţie – către propria interioritate difuză, *vine* către sine, se apropie de indefinitul propriei centralităţi. Reprezentându-şi lumea, ea devine ca un *organon* al posibilităţii de reprezentare incondiţionat şi, prin asta, pasiv, în spontaneitatea cvasiperpetuă a acţiunii lui. *Căderea în sine*, generaţia secundară ca organon, se petrec fără vizare intenţională. Aici se poate bănui deja *abisul pasivităţii* neconstituite a subiectului, în chip originar disimulat, a experienţei non-intenţionale ca şi contrapunct[253] al intenţionalităţii. Conştiinţa nonintenţională este privire indirectă ca accidentul de-a fi observat fără voie un fapt ce a intrat în deschisul ochilor rătăciţi, nu intenţia de a vedea, cât vedere necoordonată a înseşi acestei intenţii, *„conştiinţă a conştiinţei", „pasivă ca şi timpul care trece şi care mă veghează fără ştiinţa mea", „conştiinţă nemijlocită de sine"*[254] ce nu se pierde în abisul lipsei de lumină, care se arată în forma corolei, temporalitate hyletică în sensul remarcat de către Derrida la Husserl, din care eul se sesizează pe sine obiectivându-se, aducând astfel în istoria propriei geneze pre-originarul subzistenţei pasive.

Conştiinţa „confuză", cum îi mai spune Lévinas acestei subzistări preintenţionale, însoţeşte în toate actele prestaţia intenţională, dar nu, desigur, în modul în care simplul posibil îşi însoţeşte actualizarea; ea este implicită etalărilor noetice. Felul ei de a fi nu trebuie definit ca *„act pasiv"* ci ca *„pură pasivitate"*, iar dacă vrem să-i transferăm sensul în coordonată temporală, trebuie să fie recunoscută drept durată a unui eu încă

[252] *ÎN*, p. 131.
[253] *ÎN*, p. 133.
[254] *ÎN*, p. 148.

neconstituit, temporalitate a timpului *„scăpată punctului de plecare"*[255], discontinuitate ce nu permite să se lege într-o sinteză pasivitatea preintenţională cu actul de intenţionare al eului viitor. Nici nu trebuie căutat în esenţa acelei pasivităţii actul capacităţii de a fi conştientă de sine, reflexivitatea, pentru că atunci s-ar pierde tocmai ceea ce-i e caracteristic, dar nici nu trebuie expediată teritoriului obscur al indicibilităţii. Ca şi *pasivitate*, conştiinţa e mai degrabă *sensibilitate*, constituire a *vulnerabilităţii* ca timp ce nu se lasă destituit de intenţia eului de-a fi primul intrat în fiinţă, prima lumină.

Conceptul pasivităţii vrea să dea seamă de comportamentul subiectului în preistoria constituirii, într-o pre-originaritate a relaţiei neasumate, în *„conştiinţa confuză", „implicită", „conştiinţă nedesăvârşită: fără intenţii, fără vizări, fără masca protectoare a personajului care se contemplă în oglinda lumii, liniştită şi nemişcată. Fără nume, fără loc, fără titluri."*[256] Degajat de orice contextualitate, golit de atribute, redus dincolo de intenţia stabilirii unei interiorităţi transcendentale printr-o dezindividuare[257] apofantică, subiectul pasiv nu mai rămâne un corelat al fiinţei şi esenţei, nu stăruie în lumină, ci devine *străin* conştiinţei şi *apatrid* în fiinţă. În *„timiditatea non-intenţionalului"*, subiectul lévinasian capătă un profil prin care se particularizează[258] de toate epifaniile subiectului modernităţii, marcate în general de atributul autoconstituirii, este caracterizat de *nedesăvârşire*, este *expus* celuilalt, pus sub semnul întrebării şi, cu cât mai *vulnerabil*, cu atât mai profund *responsabil*, astfel încât, în grija pentru celălalt, el are de legitimat propriul drept de a fi, unul în care e greu de distins privilegiul unicităţii de păcatul uzurpării locului celuilalt. În chipul celuilalt, de care e responsabil încă anterior asumării, subiectul întâlneşte interogaţia unui transcendent ce nu se adresează de la suprafaţa fenomenalului, ci vine ca mister al slavei ce deopotrivă „interpelează" şi „comandă". Subiectul pacient nu se defineşte prin heideggerianul *a-fi-în-lume*; noua lui sintagmă, întrucât însuşi dreptul la fiinţare e, ca şi culpabilitate, problematic, devine *„fiinţa-în-dezbatere."*[259] Istoricitatea eului devine contextul în care el are de dat un răspuns, în care se afirmă corelaţia structurii etice cu limbajul.

Sintezele pasive a priori şi intuiţia hyletică

Situarea în generozitatea prevalentă a unui mediu nu permite stabilirea unei cronologii unde să se poată delimita un punct prim al autonomiei ipseităţii; vorbind de

---

[255] *ÎN*, p. 149.

[256] *ÎN*, p. 134.

[257] „În non-intenţionalitatea sa, dincoace de orice voinţă, înaintea oricărui eşec, în identificarea sa non-intenţională, identitatea sa reculează înaintea afirmării sale, se neliniştește înaintea a ceea ce poate declanşa insistenţa întoarcerii la sine a identificării.", *ÎN*, pp. 149-150.

[258] „...umanul sau interioritatea umană este întoarcerea la interioritatea conştiinţei non-intenţionale, la nedesăvârşita conştiinţă, la posibilitatea sa de a se teme de nedreptate mai mult decât de moarte, de a prefera injustiţia suportată injustiţiei comise şi ceea ce justifică fiinţa decât ceea ce o asigură.", *ÎN*, p. 138.

[259] *ÎN*, p. 150.

autonomia aceluiaşi sau a celuilalt, avem în vedere numai referinţa la experienţa personală, autonomie a unuia în raport cu celălalt. În mod absolut, condiţionarea ontologică a unui mediu stânjeneşte şansele constituirii unor ipseităţi monadice; se vorbeşte de o transcendenţă orizontală a celuilalt în temeiul autonomiei în raport cu mine, dar nu trebuie limitat sensul transcendenţei la numai atâta. Situarea în mediul co-relativităţii angajează, pentru schema co-relativităţii, o măsură verticală a transcendenţei – adâncime a mediului care e un *etern* mai degrabă decât aprehensiunile eului, în sensul că experienţa lui îl arată ca unul ce a sosit *întotdeauna mai devreme* decât angajamentul în experienţă, atât de devreme, încât a pregătit eul pentru a debuta ca şi condiţie a experienţei. O dată plasat în transcendenţa mediului, care-l predispune la condiţiile de experienţă, eul intră în chip originar în relaţie, angajată o dată cu anume sinteze pasive – tot ceea ce a moştenit în sine pentru a putea deveni centru conştient al empiriei, sinteze ce predispun în chip mediumnic eul la relaţie. De la început, eul transportă cu sine condiţii pe care nu le realizează, beneficiază de aprehensiuni a căror posibilitate nu a apucat să devină certă, este apt să primească în pacienţa lui impresii, afecte, reprezentări ce surprind prin calificarea lor deja ratificată. Pentru că nu sunt consecinţa unor procese judicative, unele rămânând pentru totdeauna la nivelul unor obscure *innotaţii,* le considerăm sinteze a priori pasive, ceea ce subiectul are în dotare în pacienţa prealabilă experienţei. Actul de realizare în conştiinţă a respectivelor sinteze, unul ce semnalează trezirea, orientată într-un mediu, este *intuiţia hyletică* – eu sunt cel ce se sprijină orientat pe o lume care îl sprijină şi cu care sunt prins într-o arherelaţie; nu sunt numai eul hipermundan ce beneficiază de avantajul lui *res cogitans*, ci şi această întreagă osatură *hyletică* ce mă susţine (ca o scenă pe care nu o pot abandona) în prestaţia cogitaţiunii mele, care e mai degrabă aprehensiune. Intuiţia *hyletică* livrează, o dată conţinutul mundanităţii, ca mediu al situării pe care se sprijină întreaga mea osatură, care permite orientarea, mobilitatea, co-relarea, iar apoi conţinutul funcţional al diverselor constituente – ochiul care vede pe măsură ce se închide şi deschide, urechea care aude pe măsură ce distanţa de la emiţător scade, mâna cu care se poate prinde, se poate ţine, se poate munci, picioarele cu care se poate păşi pe un teren. Aprehensiunea interiorităţii eului nu este fantomatică, ruptă definitiv de cadrul *hylic* în care centrul egoităţii se vede amplasat; mai precis, aprehensiunea ipseităţii este simultană intuiţiei *hyletice* regăsindu-se în convergenţa către unicitatea reflexivă a indicatorilor personali. Eul care îşi adjudecă sensul activ al *cogito*-ului este tot acela care spune despre sine: eu văd, eu aud, eu pot prinde, eu merg etc., într-un fel care solicită acelaşi credit personal pe care injust şi l-a apropriat raţiunea donatoare de sens. Este cazul să se denunţe dualismul comod, de filiaţie greacă filtrat prin scolastică, ce separă ideea eului de cea a corporeităţii, în felul unei dihotomii al cărei asimetrism avantajează mereu pe *res cogitans*. Cel care spune un *eu gândesc,* spune şi un *eu văd, eu ascult, eu miros, eu merg*. Intuiţia *hyletică* nu este secundară şi mai puţin decisivă în configurarea interiorităţii decât aprehensiunile abstracte ale *cogito*-ului în care, să nu uităm, sunt sedimentate seturi de sinteze pasive *a priori* pe care nu le controlează intenţional. Corelatul imediat al datului *hyletic* este aprehensiunea *localităţii*, cadru în care stăruie, se mişcă, produce sau reprezintă sensuri un eu anume; faptul de a fi *aici* în experienţa

ipseității se traduce ca aprehensiune *locală*. Diferențiem cu grijă această localitate a eului experienței de ideea abstractă a spațialității, care poate fi intuită sau gândită geometric, topografic, cartezian. Ideea de spațiu abstract nu constituie interioritatea lui aici, rămâne una dintre categoriile ulterioare care vor fi invocate metodic în nevoia de explicație a exteriorității. Aprehensiunea localității e un mod de fixare a eului într-o spațialitate transcendentală, faptul de a fi aici ca limită ultimă a proximității și punct fix pentru măsurarea oricărei distanțe. Casa, templul, patria, cerul dezvoltă, prin metaforizări contextuale, aprehensiunea apartenenței la *localitate*.

Celălalt se revelează ca altul într-o relație de transfer a intuiției *hyletice*; nu îl constitui pe cel care e dincolo de mine, ci îl văd, îl aud, îl pipăi. Interioritatea lui nu mi se exhibă prin nemijlocire, ci printr-o suită de acte de transgresare a pacienței imediat *hylice* sub care se prezintă. Transcendența interiorității lui îmi parvine prin semnele manifestării *hylice*; îl văd *pe el* văzând fața lui, îl aud *pe el* ascultând glasul lui, îl simt *pe el* punând mâna pe trupul[260] lui. El nu este de la început transcendența unei interiorități ascunse sub masca unei exteriorități co-relate *hyletic;* este întru totul ceea ce apare, orizont ontologic al manifestării spontane convertit în spațiu etic al reciprocității. Dar decisivă e intuiția *hyletică* mai târziu, în ceea ce va fi configurare a conștiinței etice; vina nu e vină pentru eul celuilalt, crima nu înseamnă anihilare a eului celuilalt, mila nu e milă pentru ipseitatea lui transcendentă. Culpa, vina ca și responsabilitatea îl vizează pe celălalt *în carne și oase*, ca unul ce poate fi flămând, unul ce poate fi chinuit de durere, unul ce poate fi gol și înfrigurat și, la urma urmei, unul ce poate fi ucis. Celălalt este și acest trup bolnav și chinuit, și acești ochi îndurerați ce mă privesc ori stările simetric optime, trupul atletic al celui pe care-l văd alergând în competiție, frumusețea proaspătă a celei pe care o voi iubi etc. Neglijența față de corporeitate ar suspenda nu numai temeiurile relației etice, dar însăși sinergia vieții sociale ar fi de neimaginat și poate comunicarea ar deveni formă abstractă lipsită de conținuturile de sens. Limbajul care anunță prezența unui altul divulgă totodată o corporeitate, un cineva care nu e mai mult interioritate a ipseității străine decât etalare exterior *hyletică*, unul care poate fi acceptat ca atare numai pe de-a-ntregul. Nu mi-e permisă speculația asupra celuilalt printr-o retragere teoretică îndărătul prezumției de dualitate pentru că atunci, în loc să fiu atent la manifestarea lui, deja l-am clasat în sertarele carteziene. Abia atunci când nu presupun nimic despre el, celălalt îmi poate parveni, deopotrivă chip și interioritate ale căror sensuri debutează cu apelul și se dezvoltă în limbaj, sens comunicabil a ceea ce este ireductibilul unei transcendențe orizontale. Limbajul arogă întâlnirii ceva care nu parvine în nemijlocirea pacienței și care nu e implicit intuiției, manifestă ca și co-relație *hyletică*, anume sensul diferenței celuilalt, emfaza proprie chipului ce-și alege liber modurile expresivității. Întâmpinarea celuilalt ca altul este, alături de receptivitatea pacienței și,

---

[260] „...dans le respect de la distance qui m'interdit d'entrer dans le vécu de l'autre, je puis à la fois pres-sentir et reconnaître en lui, dans et par un acte qui nous rend coprésents, une chair à la fois autre et semblable (transcendantalement).", cf. Francis Guibal, *La transcendance*, în vol. *Positivité et transcendance*, PUF, Paris, 2000, p. 217.

totodată, act al întâmpinării ca sens al celuilalt, unul care se vrea de la început etic în gândirea lui Lévinas.

Ipoteza unui geniu viclean

Gândirea se judecă pe sine şi lumea, sprijinită ferm pe inocenta prezumţie a transparenţei inteligibile a obiectului, care nu trebuie decât să aştepte conformitatea unui intelect – schema cea mai slabă şi primitivă a adevărului, una lipsită de cea mai elementară analiză critică atât a structurilor apriorice, cât şi a condiţiilor de apariţie. Relaţia cu celălalt este afectată şi ea de consecinţele unei astfel de prezumţii, atâta vreme cât el advine dintr-o exterioritate. Este într-adevăr lumea exteriorităţii transparentă? Dacă ar fi aşa, asta nu ar însemna oare o pasivitate radicală care s-ar rezuma la un set de legi şi o structură de raporturi complet inteligibile? În ce fel oare ar trebui să înţelegem transparenţa, dacă ea rămâne stabilită? Teza veracităţii divine se impune oare cu autoritatea unei evidenţe ori trebuie asimilată ca imperativ dogmatic? Dacă nu e acceptată, atunci pe ce se mai poate sprijini prezumţia transparenţei? Este lumea exteriorităţii o faună de măşti manipulabile după voinţa unui scenograf? Cine e el şi cum poate fi cunoscut? Dacă nu suntem într-adevăr meniţi adevărului, putem afla cine face jocurile în spatele scenei, putem face ceva pentru a schimba lucrurile? Dacă un *geniu viclean* ar vrea să ne înşele, nu ar putea face el în aşa fel încât toate reprezentările şi actele noastre intelective să fie aberate, iar conştiinţa că e aşa să nu ajute la schimbarea lucrurilor? Dacă totul ar depinde de el, în principiu nu l-ar împiedica nimic.

Lévinas strecoară ipoteza *geniului viclean* pentru a face mai limpede ordinea aparenţei. Principiul de fenomenalitate al lumii este rostirea, verbalitatea, *„o lume absolut tăcută, care nu ne-ar veni prin cuvânt, fie el şi mincinos, ar fi an-arhică, fără principiu, fără început."*[261] Aparenţa, care nu e fenomen corelativ actului verbal ameninţă cu nonsensul, înşală prin prompta ei evidenţă, trădează prin verva cu care îşi exhibă accesibilitatea. Echivocul este constituit de această apariţie care nu e totodată rostire, de survenirea care nu-şi rosteşte parola. Înşelăciunea geniului viclean nu trebuie să fie minciună spusă cu nonşalanţă, nu trebuie să frapeze prin convingerea cu care ar afirma ceva opus adevărului – despre care de altminteri nu avem de unde să ştim ceva relevant. Minciuna poate fi şi discretă menţinere *„în spatele lucrurilor care au aerul de a se manifesta cu adevărat"*, poate fi şi foarte sobra încredinţare că spectacolul aparenţei este cel care codetermină ocazia înţelegerii. Suspectând eventualitatea înşelăciunii în chiar aparenţa lipsită de fenomen pot adopta, profilactic, exerciţiul îndoielii – merită a fi considerat învestit cu *temei*, dotat cu *quiditate*, saturat cu *noumen* ceea ce îmi apare? Dacă nu are temei, nu are identitate, dacă nu are quiditate, nu este inteligibil, dacă nu are numen, nu poate fi judecat. Ceea ce poate fi suspectat nu e că aparentul ar fi lipsit de fiinţă, nici că neantul poate să joace feste jucându-se de-a fiinţa. Aparentul înşelător, deşi

[261] *TI*, p. 71.

nu are ființă, nu e totuși neant; manifestarea lui are drept principiu o *„intenție batjocoritoare"*, nu se arată pentru a da ceva de înțeles, ci pur și simplu pentru a ironiza intențiile unui subiect epistemologic. Aparentul apare ca *să-și râdă* de cel care privește, nu pentru că ceva ar fi de văzut, ci doar pentru că cineva vrea să vadă, și e păcat să nu te amuzi pe seama lui fluturându-i prin fața ochilor minunate priveliști în spatele cărora el va căuta esențe universale.

Geniul viclean nu trebuie să predice fals pentru a înșela, e de ajuns să tacă și eu să consider tăcerea lui drept modalitate a unui cuvânt refulat a cărui intenție îmi pare suspectă. Tăcerea lumii poate să îmi apară ca indecizie a cuvântului ce i-ar sluji de principiu, ca omisiune de a mi se anunța. Dacă se tace, nu înseamnă numai că cineva se abține, înseamnă și că vrea să mă inducă în eroare, că mă lasă să cred orice, când ar putea să mă îndrepte, îmi permite să generez expediente pentru răspunsuri ce nu mi se împărtășesc. Tăcerea' nu este numai absența a limbajului, ci și *inversul*[262] sau opusul limbajului, ostentație a inexpresivității atunci când adevărul depinde de expresie. Tăcerea subvertește limbajul care încă nu s-a produs, trimite înapoi apelurile unui corespondent, ca plicuri goale pe care nu uită să treacă citeț și caligrafic adresa. Mă simt înșelat atunci când în tăcere nu lecturez numinoasa liniște a naturii tihnite în propria suficiență, ci intenția celuilalt care vrea să-mi ascundă ceva; tăcerea este acum epifania unui cuvânt nerostit care vrea să mă înșele, semnul cuiva care se anunță și apoi se retrage în spatele propriului anunț de unde nu mai vrea să se rostească. Decât să mi se comunice preferă să râdă – formă de a nici nu tăcea, nici a nu spune, confirmare a prezenței fără noumen, a unei imediatități fără chip, a proximității fără relație. Geniul viclean stă pe undeva pe aproape și râde nu că ar vrea să-mi spună ceva, doar de plăcerea jocului și pentru a ști eu că ceea ce aud poate fi luat în derâdere, că eventual întregul limbaj[263] al vorbirii e o luare în derâdere. Este de un rafinament gnostic demn de toată aprecierea geniul unei lumi căreia îi poate submina toate sensurile printr-un distrat hohot de râs, trimițând la o minciună universală a tuturor sensurilor căutate, în temeiul cărora n-a fost îngropat niciodată vreun cuvânt. Minciuna este această apariție fără act, orizont seducător prin incapacitatea de a-i stabili lipsa de conținut, ființare a cărei performanță este corodarea posibilității de întemeiere; apariție care pune în exercițiu, pe măsura deconstrucției capcanelor întinse, principiul unei mistificări *la infinit*. În mod clar atunci reprezentarea, judecarea, analiza n-ar mai avea decât caracterul unor microscenarii în interiorul marii înșelăciuni universale, iar ideea de sine a eului ar fi o minciună absolută, pentru că e întreținută cu sobrietatea celei mai legitime întreprinderi. Prin această ipoteză Lévinas vrea să ne arate, persiflând oarecum gravitatea cu care se autoapreciază discursul filosofic ce privilegiază eul și intențiile lui, ce se poate întâmpla dacă interpretăm în răspăr suita de elemente din care

[262] „Lumea tăcută este o lume care ne vine de la celălalt, fie el și un geniu viclean. Echivocul său se insinuează într-o batjocură. Tăcerea nu e astfel o simplă absență a cuvântului. Cuvântul se găsește la fundamentul tăcerii, ca un râs reținut cu perfidie.", *Tl*, p. 72.

[263] „Inversul limbajului este ca un râs care caută să distrugă limbajul, râs repercutat la infinit, în care mistificarea se ascunde într-o altă mistificare, fără să se întemeieze niciodată pe un cuvânt real, fără să înceapă niciodată.", *Tl*, p. 72.

derivă veracitatea lumii. O bună parte din prejudecățile filosofiei – să luăm de pildă numai ideea eului, a reprezentării, a limbajului, a adevărului – s-ar nărui astfel.

Apariție, fenomen, expresie

Se manifestă, de-a lungul tangențelor cu exterioritatea, o anume procesie în sensul unei saturări noumenale, al dobândirii unui *în sine* care ar da suficiență ontologică și ar face tenabilă univocitatea atribuirii de sens, căci ceea ce întreține constanța referințelor de sens este centralitatea convergentă a obiectității, în abstracție de fluxul temporal ce divide identicul făcând imposibile și observația, și sensul, și denumirea. Obiectitatea este acel constant ce poate rămâne esențial identic de-a lungul fluxului temporal; identitatea nu trebuie convertită în *croneme* (fragmente punctuale de timp autonom gândite), pentru că atunci confundăm identitatea obiectului cu cea a punctualității *cronemului;* un lucru este ceva numai cât timp este *acum*, ca și soarele lui Heraclit care este în fiecare moment altul, ca și râul în care nu te poți scălda pentru că în momente succesive apele sunt altele și tu ești mereu altul, ca și prezentul lui Hegel care, divizat, încetează să mai fie în chiar punctul în care este. Identitatea obiectului este chiar rezistența noumenală la diviziunea timpului, continuitate mai lentă a alterării quidității decât cadrul formal în care ea devine vizibilă. De la Heraclit și Zenon până la răsturnarea fundamentală propusă de Bergson la începutul secolului XX, temporalitatea a fost gândită ca adiție matematică a unor *croneme*, care permit în principiu înțelegerea discontinuității și a schimbării – prin corelarea succesiunii cronemelor cu succesiunea fazelor percepției aparenței obiectității, asta fiind și condiția esențială a empiriei. Percep timpul prin percepția schimbării, dar și mai profund prin retrospecția acestei percepții. Sensul cu care pot rămâne, pe care îl pot justifica și din care îmi confecționez identicul obiectului, este însăși forma prezenței lui, desprinsă de succesiunea cronemelor în care mi-a apărut; identitatea este formă în afara timpului.

Manifestarea emfatică a exteriorității se produce ca emergență a expresiei pe fondul apariției. Aparentul e dominat, cum frecvent amintește Lévinas, de ambiguitate, este în egală măsură arătare și ascundere, semn și mistificare, ființă și non-ființă. Aparentul nu beneficiază încă de imersiunea unei interiorități care să-l fenomenalizeze prin intenție, să-l facă expresiv prin rostire. Orizontul aparenței este suprafață ontologică pură în care nu a răsărit încă o conștiință personală, este chiar suprafața manifestării mai înainte să se fi putut stabili dacă trimite sau nu la esențe, anamorfoză a manifestării în absența unui orizont de sens. Pacienta subiectului este anturată de apariție fără a fi încă afectată de ea, este recunoscută fără a fi încă receptată – exterioritatea ca neutralitate a purului *dincolo,* mod de a fi în imediatitate privat de consistența lui *unde* – transcendență *locală* fără transcendent. Fenomenul poate fi constituit pe fondul acestei transcendențe, în manifestarea receptivității pacientului care își poate converti amprentele exteriorității în semne cu sens, poate elabora o primă lectură constitutivă a ceea ce în performanță va deveni obiectitate. Fenomenul se generează în afecțiunea pacientului care, de acum, nu mai este complet pasiv, de acum nu rămâne în ambianța unei exteriorități neutre, ci o întâmpină prin recunoaștere sensificantă. Dacă aparența și apoi fenomenul sunt tipuri de a

fi care se configurează în scheme recunoscute în general drept ontologie, o dată cu expresia, fenomen al autonomiei celuilalt care nu se mai constituie transcendental, ci advine din imprevizibilul unei transcendențe a spațiului curbat, intrăm în domeniul eticii.

Dacă ontologia presupune o convergență a reprezentatului în unitatea ființei subiectului, Acelaşi, etica, în schimb, debutează atunci când celălalt se poate opune, poate deveni divergent, poate centra o lume complet străină de sensurile şi modul reprezentării mele. Dacă nu ar fi un celălalt, etica nu numai că nu ar fi necesară, dar nici măcar nu ar fi posibilă, cum nu ar fi posibilă nici numai dacă ar fi doar celălalt (aşa cum se întâmplă în unele sisteme moniste unde celălalt este transcendentul, unicul real care-şi subsumează subiectivitatea celui ce-l pune în cauză). Critica subiectului nu vizează doar aspectele interiorității care să facă posibilă stabilirea transcendentală, ci şi, în chip esențial, condiția relațională a subiectului afectat în însăşi originea istoricității lui de un altul. Subiectul nu se constituie ca eu într-un cadru experimental neutru, în condiții de laborator unde ar putea fi desprins de exterioritate, ci în permanenta afectare a celuilalt; eul devine eu o dată cu celălalt care-i devine alteritate, se generează împreună. Grație receptivității care sincronizează intuiția hyletică, alteritatea celuilalt este în permanență în fața şi în preajma subiectului. În mod originar autoconstituirea transcendentală este totodată *interconstituire* prin realizarea transcendenței celuilalt – adică *interconstituirea* ca relație etică. Subiectul nu învață de la sine despre sine, aşa cum un prunc abandonat nu ar deveni niciodată uman, în sensul larg admis al termenului. Subiectul fenomenologiei autoconstituante este un astfel de abandonat ce vrea să devină măsura însăşi a subiectivității, dar uită că proiectul apare abia după ce mai înainte subiectul ce se autosuspendă a fost deja aproximativ definit; este vorba de o reducție prin retrospecție, cu neutralizarea metodologică a experienței dobândite, dar fără de care acțiunea autoconstituantă nu ar fi fost posibilă – o falsă reducție în fapt, de vreme ce-şi pune în exercițiu capacitatea interogativă, *cogito* al unui *cogitatum* intenționat. Proiectul etic, în variantă lévinasiană, se prezintă ca o fenomenologie interconstituantă în care, de la monocentralitatea eului s-a trecut la bicentralitatea sau chiar pluricentralitatea relațională, o fenomenologie ce se formulează în responsabilitatea transcendentă a Aceluiaşi pentru Celălalt, unde vizarea e înlocuită de afectare, intenția de pacientă, iar noema devine infinitate a alterității, eliberată de condiționările fenomenologice.

Expresia, scăpând din ordinea instituirii fenomenale, arată un lucru care nu numai că este, dar el vine spre mine, face semne, se anunță prin limbaj; este actul de a veni al celuilalt la mine, nu în felul în care vin noemele la noese, ci ca *ne*-cunoscut şi *non*-sens care îşi anunță singur prezența, îşi garantează autonom realitatea, fără vreun mediator. El nu se lasă descris, ci mi se prezintă în surpriza, ineditul şi stupoarea singularității lui, semnificant a cărui semnificație nu-mi poate parveni în chip transcendental analogic, ci numai prin străinătatea unui apel ce nu revine la monologul interiorității, apel care sfâşie logosul interiorității, venit din amontele unor ascultări ce nu l-au premers, care izbeşte pacienta unei interiorități ce nu l-a prefațat. Emfază a expresivității celuilalt, apelul trasează relației o nouă cerință – responsabilitatea, poate mai corect ar fi s-o considerăm în primă instanță *responsivitate*. Înțeleg prin asta că eu nu mă pot sustrage apelului celuilalt; chiar dacă nu-l cunosc pe el şi nu vreau să intru în relație, nu pot neglija faptul că deja

l-am auzit. Chiar dacă tac şi mă ascund, tăcerea mea este răspunsul interior la apelul lui, ascunderea mea e luare de poziţie faţă de solicitarea lui. Tăcerea mea este oricum o formă negativă de *responsivitate,* căci eu răspund prin însăşi prezenţa mea aici, prin fatalitatea de a-l fi auzit, consecventă intuiţiei hyletice; nu pot nega faptul de a-l fi auzit chiar dacă nimeni nu mă poate divulga. Prezenţa mea trădează *responsivitatea* mea oricât de mult m-aş îndărătnici să tac, căci cuvintele lui s-au izbit de mine, m-au afectat, oricât de neutru sau distrat aş fi fost. Apelul se produce *anterior intenţiei* mele, mă afectează pe fondul încă al *pacienţei* unde, pentru a fi atins de urma celuilalt, nu e nevoie de prealabilul cultural al unui limbaj cu sens. Apelul e *limbaj înaintea sensului*, rostire fără sensificare, rostire ca anunţare de prezenţă în emfaza solitară a unei exterioriţăţi personale. O dată rostit, apelul nu mai poate fi neglijat, pentru că auzirea dejoacă reticenţele ascultării; în auzire actul precedă intenţia, performanţa dejoacă demersul. Auzirea nu se produce ca rezultat al unei ascultări vizante, nu se configurează ca efect teleologic al subiectului transcendental. Pacienţa este izbită de auzire mai înainte să-şi fi realizat capacitatea de ascultare.

Responsivitatea e reciprocitatea afecţiunii mele faţă de un apel care vine pe neanunţate, marcând o obiectivitate relaţională pe care n-am avut încă prilejul să o stabilesc. Îl aud pe celălalt ca surpriză absolută fără să fi pregătit condiţiile de ascultare, şi în izbitura apelului ipseitatea mea beneficiază de emfaza unei transcendenţe care nu se impune prin distanţă, ci, în mod curios, prin proximitate. Apelul celuilalt, ce mă izbeşte *pe* mine *în* mine, e o transcendenţă atât de apropiată încât a pus deja stăpânire pe mine – nu o mai pot evita, nu o pot ocoli, nu pot scăpa faptului de a-i fi fost „*victimă*". Alteritatea absolută a celuilalt mă stigmatizează prin apelul rostit, mă face *prizonierul* fatalităţii de a o fi auzit. Sunt martor de acum la prezenţa celuilalt fără s-o vreau, pentru că nu-mi pot revoca stigmatul auzirii, nu-mi pot refula antecedenţa surprinzătoare a afecţiunii. Ca martor sunt ţinut, oricât m-aş încăpăţâna să tac, în responsivitate – vocea lui răsună în mine şi nu-mi pot astupa urechile să n-o mai aud, căci acum nu mai vine din el, deşi e a lui, ci vine din mine; el mă cheamă ca *un altul din mine*, mă face părintele lui – ca cel ce-i este acum cel mai aproape şi-l *are* în sine, căci îl *aude* în sine. Situaţia etică nu mai e de acum un angajament opţional, pe cât o fatalitate pozitivă – responsivitatea mea indenegabilă e suficientă pentru a fi indicată drept culpă în iresponsabilitate.

Etica precedă fenomenologia aşa cum responsivitatea precedă constituirea noetică, aşa cum auzirea precedă ascultarea. S-o mai spunem o dată, responsivitatea este pacienţă a cuvântului meu atunci când celălalt deja s-a exprimat, s-a anunţat, faptul de a fi afectat al constituţiei mele logice când logosul celuilalt s-a manifestat activ. Eu nu mă pot refuza cuvântului ce tace în mine sub solicitarea rostirii celuilalt care acum mă apelează din mine – este un el *în* mine, *filial*, şi un apel, *filial, către* mine. Responsivitatea mea este responsabilă în chip aprioric; nu pot fugi de statutul etic al relaţiei cu celălalt cum nu mă pot ascunde faptului de a-l fi auzit. Orizontul auzirii este unul etic, pe când acela al ascultării este unul fenomenologic. Etica pregăteşte fenomenologia, căci „*celălalt este*

principiul fenomenului."[264] O dată auzit celălalt, nu numai că nu mai este posibil să nu-l fi ascultat, dar nu mai poate fi ignorată lumea interiorității lui ce m-a izbit prin stranietatea apelului. Auzitul este lumea lui devenită lume a mea ce mă apelează în continuare dinăuntru, inculpându-mă ca pe unul veşnic responsabil; cuvântul lui mă arată cu degetul, eu sunt cel care l-a auzit, chiar eu. Nu mai pot să-i întorc spatele, el e înainte oriîncotro aş privi, nu-mi pot astupa urechile, căci el mă apelează dinăuntrul urechii mele, care l-a auzit prin simplul delict al receptivității ei paciente. O dată cu apelul pe care l-am auzit, celălalt şi-a eliberat transcendența afectându-mă, rănindu-mă cu ea; *limbajul, în care se eliberează transcendența celuilalt, marchează mediul în care se săvârşeşte donația lumii lui şi naşterea subiectivității mele etice.* El îşi însoțeşte în mine transcendența prin cuvântul cu care m-a *rănit,* e *oaspetele* în mine a cuvântului pe care l-a remis. Nu mă mai pot dispensa de alteritatea lui parvenită prin apel, chiar dacă m-aş face vinovat de crimă; chiar dacă aş scăpa de cel ce-mi vorbeşte nu aş putea scăpa de cuvântul lui care continuă să mă interpeleze *din interior* (*ca urmă, ca afecțiune*). Astfel că, pentru Lévinas, imperativul etic *„Să nu ucizi!"* s-ar traduce ca un *„să nu uiți că ai auzit apelul şi cu asta ai devenit responsiv şi responsabil."* Auzirea celuilalt este evenimentul originar al pacienței receptive, primirea lumii celuilalt ca limbaj, semnificație a unui semnificant ce vine să-şi susțină în fața mea transcendența.

Cogito-ul cartezian nu este începutul operei de constituire a eului decât ca situare metodică negativă față de evidența propriei constitutivități. Faptul de a se suspenda pe sine în vederea dobândirii unei infailibilități a propriului temei nu înseamnă alta decât producerea unei dislocații interne unde se insinuează opoziția *cogito-cogitatum. Cogito*-ul se autosuspendă în dubitație ca sinteză a unui *cogitatum* pentru a se reconfirma consecvent unui act cogitativ, orientat către autofondare. În îndoială şi afirmația prezenței sale ca dubito, *cogito*-ul îşi infirmă performanțele de *cogitatum* pentru a-şi confirma consistența ontică. Eul se intuieşte pe sine ca fiind asigurat în spatele exercițiului dubitativ, cu care întâmpină în primă instanță exterioritatea, iar apoi datele interiorității. Eul stă undeva în culise şi supraveghează negația evidențelor în efortul lui de-a se convinge că poate fi indus în eroare de planul unui mistificator malefic sau pur şi simplu de imperfecțiunea propriei dotări senzitiv-intelective. Eul nu şi-a pierdut niciodată evidența de sine în exercițiul îndoielii, ceea ce pune sub semnul întrebării eficacitatea metodei negative. Nu se obține prin ea altă certitudine decât aceea care încă de la început este obținută pe cale intuitivă. Evidența primă a actului de negare nu e una pură, ci implicația directă a intuiției consistenței de sine a eului negator care, printr-un pseudo-raționament, vrea să-şi pară sieşi produs al cogitației. Eul vrea să găsească o origine absolută coborând în sine, dar ca şi cum ar fi uitat că în toate aceste procedee se foloseşte de anumite apriorisme. Acestea echivalează ceea ce Lévinas consideră a fi nivelul prim al manifestării, numit *il y a, se află, se găseşte* – un originar, anterior afirmației şi negației, dar pe care Descartes nu l-a recunoscut.

---

[264] *TI*, p. 72.

Calea autosuspendării în vederea autofondării pare vicioasă şi ineficientă din perspectiva lui Lévinas. Eul nu poate fi pus în chestiune, în chip originar, printr-o acrobaţie autonegativă, pentru că asta revine la o afirmaţie răsturnată. Ceea ce poate pune în chestiune în mod real, ceea ce poate declanşa un act originant în interioritatea eului este apelul celuilalt[265], momentul prim al unui afirmativ ce nu se face ecoul vreunei retrospecţii dubitative. Trezirea pe care o declanşează apelul celuilalt nu mai este virtuozitatea transcendentală a interiorităţii ce se mişcă în sine pentru a-şi stabili temeiul de autocertificare; ea este izbitura unei transcendenţe care proclamă drept fundament cuvântul altuia, ca unul ce cheamă şi-n chemarea lui eu mă văd fondat ca responsivitate, ca unul ce poate spune „*Sunt aici, eu, acum!*" Certitudinea mea primă nu este celălalt, ci *cuvântul,* în care se vehiculează relaţia *arheconstituită* atât de veche, încât ne naştem direct în ea. Relaţia cu celălalt nu este doar fundamentul eului, ci şi al cunoaşterii – care nu poate debuta cu tăcerea orizontului echivoc al aparenţei. Cunoaşterea începe o dată cu un interogativ, cu actul apelativ al celuilalt – *arheproblema* şi condiţia oricărei ulterioare problematizări. Eu pot angaja orizontul interogativ cu scopul găsirii unui răspuns bun la o problemă reală, pentru că mai întâi sunt prins în interogaţia reprezentată de chemarea celuilalt. Auzirea lui, care îmi declină prin culpabilizare iresponsivitatea, deschide în tăcerea mea intervalul negativ al proximităţii ca orizont de interogaţie. Mă pot întreba asupra a ceva sau asupra celuilalt, numai pentru că încă eu sunt interogatul chestiunii celuilalt, rostită implicit în apelul originar. Aplecat asupra interogativităţii pe care o constitui deja, mă manifest ca responsabilitate pentru chemarea celuilalt, oricât aş ezita să-i răspund. Sunt prins în relaţie ca interogatul chestiunii celuilalt, mă văd ca un chestionat al lui şi încep să fiu orizontul unei responsivităţi prin fatalitatea de-a nu putea evita auzirea *apelului originar* – cel pe care se fondează relaţional diada *Eu-Altul.* Vedem în acest tip de filosofare depăşirea tradiţiei greceşti după care mirarea solitară ar constitui originea tematizărilor, implicit a exerciţiului filosofic. Nici măcar ascultarea apofantică în ecumenismul fiinţei heideggeriene nu e începutul problematizării. Lévinas reoriginează, şi cu asta trasează drumul unei noi filosofii diferite de tradiţia europeană care-l include şi pe Heidegger, actul filosofării identificându-l cu apelul celuilalt. Relaţia ca apriorism etic este fundamentul filosofiei pentru că problematizarea e consecutivă situării interogative în apel[266]. Eul este problematic, dar nu printr-un exerciţiu dubitativ intern, ci pus sub semnul întrebării

---

[265] „În negativitate eul se manifestă prin îndoială, se rupe de participare, însă nu găseşte doar în cogito o oprire. Nu eu, ci Altul este cel care poate să spună da. De la el provine afirmaţia. El e la începutul experienţei.", *TI,* p. 73-74.

[266] „Astfel, lumea tăcută ar fi an-arhică. Cunoaşterea (*savoir*) nu ar putea începe în ea. Însă, fiindcă an-arhică, la limita non-sensului, prezenţa sa către conştiinţă este în aşteptarea unui cuvânt care nu vine. Ea apare aşadar în sânul unei relaţii cu Celălalt, ca semn pe care Celălalt îl emite, chiar dacă el îşi ascunde chipul, adică se sustrage ajutorului pe care ar trebui să-l dea semnelor emise şi pe care le emite, în consecinţă, într-un echivoc. O lume absolut tăcută, indiferentă la cuvântul care tace, tăcută într-o tăcere care nu lasă să se ghicească, dincolo de aparenţe, pe cineva care semnalează această lume şi care se semnalează semnalând această lume – fie şi pentru a minţi prin intermediul aparenţelor, ca un geniu viclean, o lume atât de tăcută nu ar putea nici măcar să se ofere ca spectacol.", *TI,* p. 74.

de apelul sosit din transcendența celuilalt; eul este problematic printr-o transcentralitate, prin pacienta responsivă declanşată de un apel.

Înainte să se prezinte ca fenomen de expresivitate, limbajul ce-mi parvine solicită atenție, insinuându-se ca spectacol cu sens. Faptul de a ghici în apelul celuilalt o diferență față de sunetele naturii, de vuietul mării, de vâjâitul vântului, de susurul râurilor sau de ciripitul păsărilor, de urletele animalelor sălbatice sau de mugetele celor domestice, semnalează intuiția spontană a unui sens, care vine deodată cu intenția celui ce apelează. În asta găsim originea limbajului, în desprinderea lui de orizontul sonor al naturii, în faptul că se semnalează intenția unui semen, a unui celălalt care prin capacitatea rostirii îmi devine *aproape (autrui)*. Limbajul este apelul aproapelui. Originea ordinii, pe care o instaurează limbajul sensificant, trebuie căutată în acest apel. Este greu de precizat dacă e posibilă instituirea de sens ori travaliul semnificării, prin exercițiul fenomenologic al subiectului solitar. Lévinas nu doar că se abține de la a crede asta, dar se manifestă explicit împotrivă. Apariția semnificației trebuie gândită solidar instituirii relației *„semnificația a fost întotdeauna surprinsă la nivelul relației"*[267], pentru că a semnifica presupune semn recunoscut de cineva ca purtătorul unui sens, mesaj transmis de altul, altcineva. Sensul transportă cu sine spre receptor o intenție transcendentală, dar își găsește împlinire în teleologia semnificării intersubiective. Vorbirea de unu singur în pustie nu e limbaj pentru că nu se adresează cuiva, unuia imediat, deşi ea poate fi un monolog sonor în care locutorul dedublat își devine propriul receptor, o vorbire cu sine care e un fel de interlocuție internă – situație în care *alter-ego*-ul receptor suplinește absența celuilalt. Şi aici este cazul unei relații între cineva şi altul, e drept, un caz limită. Transcendența personală a interiorității etice nu exclude, ci presupune omologia structurii semnificante în absența căreia un limbaj nu ar fi cu putință. Celălalt care vorbeşte este recunoscut ca un semen în virtutea a înseşi acestei omologii – ceea ce face ca omul să vorbească mai degrabă omului decât îngerului sau animalului. Transcendența personală nu este afectată de acest *a priori* comun absolut. Ba mai mult, posibilitatea conversiei etice a relației e mediată de sus-numitul a priori, altminteri ar fi cu neputință să disting în sunetele emise de celălalt apelul unui semen, ele rămânând simple curiozități sonore. Ascultarea este deja prealabilă sensificare, chiar dacă auzirea încă nu înseamnă intuiția unei alterități personale. O persoană heterologică este o contradicție în termeni, omologia fiind însuşi comunul *a priori*-ului personal. Comunicarea cu celălalt se dezvoltă drept operă de *intersemnificare* prin care transcendența personală se declină în avantajul *recunoaşterii* – *arhé*-ul pasiunii teoretice, mai degrabă decât prestația solitară a curiozității pentru neutrul naturii. Sensul cosmologiei[268] trebuie refundamentat sprijinindu-se pe sensul *intersemnificării*. Dacă acest fapt prim, ca eu şi celălalt să semnificăm omologic conținutul unui semnal mediator, nu s-ar petrece – ca aplicație spontană a unui a priori – limbajul ar fi cu neputință.

---

[267] *TI*, p. 75.

[268] „Ea se pune într-un discurs, într-o între-ținere (*entre-tient*) care propune lumea. Această propunere (*proposition*) se ține între două puncte care nu constituie un sistem, un cosmos, o totalitate.", *TI*, p. 76.

Meditația asupra travaliului intersemnificării, care ar avea meritul să formalizeze un proces a cărui derulare nu presupune clarificarea prealabilă a condițiilor lui, vizează evidențierea unor *invarianți referențiali* care se manifestă începând cu semnalul mediator. Este presupusă încă de la început omologia *a priori* intersubiectivă. Recunoașterea însă a unui sunet ca semnal deplasează pacienta receptivității orizontale spre o activitate vizantă. Ceea ce percep ca fiind un semnal obligă la intruziunea tezei subiectivității – e un cineva care transmite semnalul și sunt eu cel care-l recunoaște, distingându-l de pildă de un sunet al naturii cum ar fi foșnetul frunzelor ori ciripitul unei păsărele în noapte. Semnalul este deja intenție. La capetele semnalului se postează eul și celălalt ca doi poli indispensabili ce închid orizontul de semnalizare. Dincolo de mine vocea ta nu spune nimic, nici păsării, nici îngerului. Intuiția semnalului este solidară și sincronă intuiției intersubiectivității, altfel spus, a transcendenței situației subiective; semnalul vine din lumea *cealaltă*, a celuilalt pe care nu l-am presupus. O dată cu semnalul debutează un joc, jocul limbajului, care nu se încheie decât în apofaza morții. Lectura semnalului ca un apel modifică pozitiv intuiția intersubiectivității. Nu doar că celălalt îmi este un omolog, dar de acum el îmi este un interlocutor – unul care își spune lumea pentru mine, are încredere și are nevoie de martor, mă introduce în lumea lui, unde nu aș putea pătrunde altminteri decât prin limbajul ce mi se adresează. Apelul este deschiderea lumii semnificațiilor celuilalt pentru mine, adică proiectul comun *intersemnificant*. De aici încolo limbajul se confecționează prin negocierea univocităților în experiența comună – ceea ce revine la stabilirea corespondențelor între obiecte și semnale, apoi între semnale și sensuri. Invarianții referențiali controlează stabilirea celor două seturi de corespondențe.

Ca primă formă a limbajului, se recunoaște acel tip de invarianți care permite o astfel de corelare, încât să devină semne numai acele obiecte neutre ce populează mediul comun, care pot avea un semnal la nivelul subiectivității, consecvent cu o intenție de comunicare. Este vorba aici de o intuiție nominală prin care se stabilesc numele lucrurilor și ale actelor – mai precis, numele *sensului* lucrurilor și al *intenției* actelor. Apoi limbajul devine travaliu cultural care constă în a putea defini și transmite o definiție în înțelesul ei universal – a da adică o universalitate teoretică conținuturilor de semnificare, a face să devină inteligibil sensul – operă în primă fază juridică și abia apoi hermeneutică. Logosul intersemnificativ are acea esență juridică ce constă în a face dreptate lucrurilor spunându-le în același fel, a avea un *nume*, și a face dreptate semnelor acordându-le aceleași *semnificații*. Pentru că dincolo de limbaj stă cel care-l rostește, a putea face dreptate celuilalt înseamnă a-i recunoaște cuvântul dat, în numire, lucrurilor – deferență față de majestatea lui adamică, a-i învăța limba și totodată a-i recunoaște intenția personală în actul de comunicare. Limbajul comun înlătură eschiva secretului, viclenia de a sta ascuns îndărătul unei limbi pe care celălalt nu o înțelege și de unde îl poți persifla, poți conspira fără scrupule. Nu este posibilă responsivitatea decât într-un limbaj comun, deși responsabil pentru viața celuilalt – ca semen mut – poți fi chiar de mai înainte să-l fi auzit.

Pro-punerea de lume survenită în apel este prima *pro*-poziție a ei, cea rostită de către celălalt; a putea fi în lume revine la a putea intra în lumea semnificării *pro*-poziției

celuilalt, adică a-i putea răspunde.[269] Semnul celuilalt îmi semnifică, pe lângă un sens comun, şi o prezenţă care nu se mai reduce la acel sens – prezenţa complice a unei feţe[270] care vrea să asigure semnificatul. Inteligibilitatea însăşi a semnificatului, negociată în intersemnificare, se bucură de majestatea feţei celui care semnifică, de prezenţa ireductibilă a unei alterităţi ce face să se nască sensul limbajului comun; celălalt stă mereu ca un „*surplus*" de prezenţă pe lângă sensul ce se constituie în intelecţia mea, martor şi *ajutor*[271] personal în actul genetic al limbii. Dacă sensul se *pro*-pune ca *pro*-poziţie a celuilalt în apel, atunci alteritatea este în sens metafizic *primul*, ca *principiu* al unei lumi a cărei esenţă nu este fizică, ci verbală/logică. Verbalitatea dovedeşte, pe lângă sensul comun al relaţiei întrebare-răspuns, şi ireductibilul alterităţii, ce rămâne ataşată chestiunii ca un mod prim al relaţiei. Pe lângă că mă cheamă martor la un sens, pe punctul de a deveni comun, celălalt mă priveşte ca un altul ce scapă acelui sens prin chiar faptul că stă şi priveşte, că poate vorbi sau poate tăcea. Semnificantul celălalt îşi desfăşoară absolutul alterităţii vizavi de un limbaj care nu are puterea de a spune mai mult decât i se spune, nu-l poate *spune* pe celălalt decât dacă acesta vrea *să se pună* în limbă şi să se arate interlocutorului. *Adâncimea* semnificatului dovedită ca operă comună în intersemnificare revendică *înălţimea* majestuoasă a feţei prezente a celuilalt, care *instruieşte*[272] prin însăşi puterea de a se pune în limbaj. Diferenţa dintre *arhé*-ul reprezentat de cuvânt şi orice alt *arhé*u constă în intenţia autoreprezentabilă: „*Limbajul este excepţional prin faptul că asistă la manifestarea sa. Cuvântul constă în a da explicaţii asupra cuvântului. El este instrucţie.*"[273] Fenomenul nu se expune pe sine, cât mai curând intenţia transcendentală a celui care-l constituie; limbajul însă îşi controlează şi corectează propria reprezentare, se smulge din obscuritatea conotaţiilor implicite dându-se *pe faţă*, în chip franc. Fenomenul poate rămâne reveria solitară a unui visător; cuvântul îl solicită pe celălalt căci nu devine cuvânt înainte să fie adresat celuilalt, să se fi copt în procesul intersemnificării. Dacă o cunoaştere este posibilă, atunci ea nu începe cu manifestarea unui fenomen, ci abia cu rostirea unui cuvânt care *„frânge vraja şi echivocul permanent al unei lumi în care orice apariţie este ascundere posibilă"*[274], abia cu un *arhé*u semnificant. Nu numai că se pune în lumină şi se lasă perceput, nu numai că se lasă analizat şi interpretat aşa cum face

---

[269] „Tematizarea îl manifestă pe Celălalt, pentru că propunerea care pune şi oferă lumea nu pluteşte în aer, ci promite un răspuns celui care primeşte această propunere şi se îndreaptă către Celălalt, de vreme ce primeşte, în propunerea sa, posibilitatea de a întreba. Întrebarea nu se explică doar prin mirare, ci şi prin prezenţa celui căruia ea i se adresează.", *TI*, p. 76.

[270] „Semnul nu semnifică semnificantul aşa cum semnifică semnificatul. Semnificatul nu e niciodată prezenţă completă; întotdeauna semn la rândul său, el nu vine dintr-o franchete directă. Semnificantul, cel care emite semnul, este de faţă în ciuda intermedierii semnului, fără să se propună ca temă.", *TI*, p. 76.

[271] „Căci acest ajutor acordat întotdeauna cuvântului care propune lucrurile este esenţa unică a limbajului.", *TI*, p. 77.

[272] „A avea un sens indică o situare în raport cu un absolut, a avea un sens înseamnă a veni dinspre această alteritate care nu se resoarebe în percepţia sa (...) A avea un sens înseamnă a instrui sau a fi instruit, a vorbi sau a putea fi spus.", *TI*, p. 77.

[273] *TI*, p. 78.

[274] *TI*, p. 78.

fenomenul; mai mult decât fenomenul, cuvântul se rosteşte şi antrenează un sens pe care-l veghează ca martor prezent, dar nu mai mult martor decât coautor, împreună cu *intersemnificantul*. Cuvântul aduce cu sine autoritatea de a de ordine lumii de sens, autoritate care e totodată auctoritate – cel ce decide sensul este în acelaşi timp autorul *pro*-poziţiilor[275] de sens.

Ceea ce numeşte Lévinas instrucţie, *„asistenţă a fiinţei la propria sa prezenţă"*, e chiar conţinutul critic al conştiinţei reprezentative, calitatea specifică de a se însoţi pe sine în manifestare, ca ceea ce se manifestă simultan cu ideea că ceva se manifestă – simultaneitate în care se dobândeşte identitatea expresivă a subiectivităţii. Cuvântul care *pro*-pune principiul de ordine într-o realitate elementală, pe care o transformă astfel prin semnificare într-o lume, este instrucţie nu în sensul restrictiv pedagogic, ci în sensul eminent metafizic al principiului de ordine. Majestatea etică a celuilalt îşi revendică creditul de la privilegiul de a fi rostitorul unui cuvânt de ordine, el nu doar rosteşte, ci este, în timp ce vorbeşte, un chip care se arată. Intru în comunitate cu celălalt care vorbeşte, în interiorul lumii pe care astfel mi-o deschide şi mi se oferă, prin sens, ca un dar. *Pro*-poziţia celuilalt este donaţie de lume în intimitatea căreia se poate dezvălui transcendenţa unui imprevizibil, căci cel care vorbeşte din afara mea nu e o consecinţă *a posteriori* a situării mele în intenţie; el vorbeşte surprinzând nepregătită expectaţia instituirii de sens. El vorbeşte fără să îmi comunice încă ceva, rostire pură fără un conţinut sensific, zicere fără zis – substanţa haotică a limbajului ce concentrează în sine germenii tuturor sensurilor viitoare, sunet asurzitor care poartă în amalgamul originarităţii lui bogăţia tuturor armoniilor, melodicitate poetică ce condiţionează travaliul juridic al semiozelor. Cuvântul celuilalt instruieşte pentru că numai în lumea apărută o dată cu el este oportună tematizarea – refugiu în transcendenţa unei semnificaţii de teamă să nu fie pierdută prezenţa tematizatului sub asaltul fluidităţii en-ergice a timpului. Captura în transcendenţa sensului îngăduie comunicarea de lume, una care să fie a mea dar comunicabilă celuilalt, împreună cu care suntem asociaţi[276] la edificarea limbii. Tipul de ontologie pe care o propune astfel Lévinas se deosebeşte de tradiţia europeană de la Platon la Heidegger, pentru care dezvăluirea fenomenului în raza luminii ar fi principiul însuşi al lumii; de la dezvăluirea specifică contemplaţiei solitare, Lévinas deplasează sensul principialităţii către opera de auzire a unui rostit – ontologie a cuvântului şi a sonorităţii. Centrul instituirii fenomenale nu mai este exclusivitatea persoanei întâi; există în fapt un bicentrism al intersemnificării ce prilejuieşte manifestarea, alături de cuvântul rostit, a unei feţe[277] ce-mi dă garanţia veracităţii, ce înlătură suspiciunea geniului viclean. Sensul lumii ce

---

[275] „Lumea este spusă şi, prin aceasta, poate să fie temă, poate să fie propusă. Intrarea fiinţelor într-o propunere (proposition) constituie evenimentul originar al dobândirii unei semnificaţii, pe baza căreia se va ridica posibilitatea expresiei lor algoritmice. Cuvântul este astfel originea oricărei semnificaţii – a ustensilelor şi a oricăror lucrări omeneşti –, căci prin el sistemul de trimiteri la care se reduce orice semnificaţie îşi dobândeşte principiul de funcţionare – cheia sa." *TI*, p. 78.

[276] „Prezenţa celuilalt frânge vrăjitoria anarhică a faptelor: lumea devine obiect. A fi obiect, a fi temă înseamnă a fi ceva despre care eu pot vorbi cu cineva care a străpuns ecranul fenomenului şi care m-a asociat lui.", *TI*, p. 79.

[277] „Atenţia este atenţie la ceva, fiindcă este atenţie la cineva (...) Prima învăţătură a învăţătorului este însăşi prezenţa sa de învăţător din care provine reprezentarea.", *TI*, p. 79.

se constituie în limbaj are autorizarea celuilalt pe care l-am creditat drept maestru[278], pe care l-am întâmpinat sub calificația înălțimii augurale. De la solitudinea contemplativă ce așteaptă dezvăluirea sau ieșirea la lumină la reciprocitatea ascultării cuvântului celuilalt ca logos ordonator – aceasta e turnura pe care o capătă în filosofia lui Lévinas înțelegerea principiului. Cuvântul celuilalt se semnalează ca tranzitivitate a principiului, deplasare a subiectivității de la centralitatea fenomenologică spre libertatea celuilalt, asupra căruia eul nu mai are avantajul primului venit. Cuvântul lui instruiește prin absoluta lui noutate, ca unul ce nu poate fi rostit de mine, nu poate emerge din siturile reminiscenței. Autoritatea instructivă fundamentată pe majestatea celuilalt este o teză originală a filosofiei lévinasiene; astfel e predicată o asimetrie a relației în care întotdeauna poziția inferioară o dețin eu, eul – celălalt[279] este întotdeauna *Înaltul* sau *Prea-Înaltul*.

Unul-în-locul-celuilalt; sensibilitate; trauma prin celălalt

Vulnerabilitatea fenomenologică a ipostazei celuilalt se vădește în incapacitatea originară de a se opune intenției[280] substitutive. În filosofia lui Lévinas această alterare constituie eroarea primă, mistificarea fenomenologică, smulgerea celuilalt din invizibilul transcendenței și proiectarea în lumina orizontului de reprezentare. Prin esența activității lui intenționale subiectul, ego tematizant, se substituie metodic oricărui altul ce-i devine obiect, se-pune-în-locul-lui. Spontaneitatea lui *Se pune* indică apriorismul orizontalității reprezentării, act sincron heterotemporiței celuilalt și, astfel, formă de re-actualizare a lui, în-cadrarea în timpul experienței ipseității. Unul-în-locul-celuilalt indică o conversie a alterității la sensuri ale com-prehensiunii, substituire care e totodată dis-locare a manifestării lui, sustragerea din localitatea transcendenței și aducere la *aici*-ul imanenței, suspendarea exteriorității.

Terțul jocului metafizic al ființei și neființei, acel altfel-decât-a-fi lévinasian, devine vizibil în eclatarea metonimiilor subiectivității. A fi subiect enunță o esență disponibilă

---

[278] „Prezența Maestrului care dă prin cuvântul său un sens fenomenelor și permite tematizarea lor nu se oferă unei cunoașteri (savoir) obiective: ea este, prin prezența sa, în comunitate cu mine. Prezența ființei în fenomenul care frânge vraja lumii, care proferează *da*-ul de care eul este incapabil, care aduce pozitivitatea prin excelență a Celuilalt, este *ipso facto* asociere.", *Tl*, p. 80.

[279] „Interlocutorul nu este un Tu, ci un Dumneavoastră. El se revelează în majestatea sa. Exterioritatea coincide așadar cu o dominație. Libertatea mea este astfel pusă în cauză de un Maestru care o poate învesti.", *Tl*, p. 81.

[280] Nu este vorba aici de acel sens etic al substituirii care înseamnă preluarea în responsabilitatea infinită a însești responsabilității celuilalt. Petitdemange a surprins bine sensul acestui tip de substituire: „...la substitution implique une mise à la disposition de soi illimitée, une affectation de soi par les autres telle qu'elle investit d'une fonction quasi mesianique: responsable de tout et de tous; acte ultime indéniablement, par lequel le moi renonce pour autrui à toute identité prématurée, comme si la naissance à notre vrai visage était affaire remise à demain, à partir de la traume spirituelle et concrète tissue par nos actes et dits pour l'autre. (...) est une intensification de mon unicité, le comble apporte à ma solitaire prise de conscience que nul ne peut me remplacer dans la tâche qui m'incombe, ici et maintenant, et dont le souci, à moins de dénégation précisément, est un aiguillon toujours déjà là, tout comme l'autre est en moi comme avant moi.", cf. Guy Petitdemange, în vol. *Répondre d'Autrui*, À la Baconnière-Neuchâtel, 1989, pp. 79-80.

substituirilor, dar mai profund, o pasivitate a vulnerabilității sensibile. Subiectivitatea, esență comună *ego*-ului, emerge ca suprafață logică a nocturnului – invizibilitate, *an-arhie*, inexpresivitate – sensibilității. Signifianța sensibilului nu așteaptă învestitura subiectivității pentru a semnifica – limbaj prelingvistic, emanație sensifică anterioară producției controlate de sens. Signifianța celuilalt previne riscul substituirii, manifestă alteritatea ca sens în avansul tematizării, fractură originară în care sensul etic se arată ca pre-istorie a esenței. Contrar tradiției fenomenologice, Lévinas găsește în orginaritatea pasivității o esență mai profundă a subiectului, *pasivitate mai pasivă,* cum se exprimă retoric autorul, radicalitate a dia-croniei, temporiție insubstitutivă. Din această pasivitate *inasumabilă*[281] se ridică spre a semnala o metafizică relațională, responsabilitatea față de altul ca dispoziție primă în ființă și astfel un dincolo de ființă. Sinele subiectului îi precedă libertății asumării, îi manifestă signifianță relațională în pre-istoricitatea afectării – preambulul intenției de sens. A fi sensibil[282] menține subiectul în pasivitatea pre-asumării, ceea ce-l face vulnerabil în chip principial la manifestarea celuilalt, ceea ce-l transformă în prizonierul celui de care e responsabil, ceea ce-i semnifică experiența ca traumă, pozitivă, dinaintea celuilalt.

Sensibilitatea înseamnă și aderare la responsabilitate[283] până la a se lăsa substituit de celălalt, a se complace în di-simetria ivită în experiența lui *a fi pentru...* – Libertatea sau, folosind expresia de care s-a încântat toată filosofia creștină, liberul arbitru nu este gradul zero al oricărei manifestări personale. Responsabilitatea, cel puțin în etica lévinasiană, este anterioară oricărei libertăți și, prin asta, tuturor asumărilor, anterioară temporiției subiective ce-și controlează opera de re-prezentare. Responsabilitatea este dia-cronie în raport cu prima intenție și, astfel, operă a sinelui fără de subiect, afectare și totodată vulnerabilitate, *expunere* originară a înseși ipostazei de a fi expus, expunere în imposibilitatea sustragerii, rostire a incapacității retenției rostitului, sinceritate înaintea abilității de-a disimula, dezgolire anterioară rușinii ca un *ar fi bine* al ascunderii, inocență anterioară acestui *bine* imperativ, primitivitate a signifianței în prealabilul operațiunii tematizante și astfel sens anterior luării de atitudine. Sensibilitatea înseamnă nuditate mai exhibiționistă decât expunerea pielii, nuditate a dezbrăcării de simulacrul formei ca atare, nuditate a transcendenței chipului ce se ascunde în propria vulnerabilitatea devenind astfel și mai sensibil, nuditate ce face ca forma să pară un exterior iar pielea, un veșmânt; a fi sensibil, adică a nu putea scăpa rușinii de-a fi văzut, de a fi văzut ca unul deja afectat de celălalt, a nu avea timp pentru a dispune masca, a nu putea ascunde roșeața obrazului sfios în fața celui ce te vede de pretutindeni; a fi sensibil, adică a fi la modul absolut vizibil, a putea fi traversat în intimitatea proprie de privirea celuilalt, a simți stigmatele proximității pe obrajii sfioși. În sensibilitate subiectul se rostește fără să vrea, semnele afectării îi

---

[281] *AE*, p. 30.

[282] „Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure – passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mis en cause, dans l'otage, de l'identité se substituant aux autres: Soi – défection ou défaite de l'identité du Moi.", *AE*, p. 31.

[283] *AE*, p. 31.

scapă, cuvintele îi ies pe gură tocmai pentru că se sforţează să le reţină sensul; rostirea nu mai e act, este *pasivitate mai pasivă...*, dar totuşi, signifianţă.

Culpa uzurpării locului celuilalt

Subiectul lévinasian nu-şi consumă vieţuirea în lume ca un de la sine înţeles privilegiu. Dacă riscă orgoliul vreunei elecţiuni, atunci el se vede pus în ipostaza culpabilităţii pentru o vină incapabil să şi-o asume, culpabilitatea de *ostatic* al responsabilităţii. Dacă e vorba de vreo angoasă, asta nu revine la conştiinţa morţii şi a neantului. Ca unul ce trebuie să-şi justifice faptul de a fi, întrucât se vede citat de chipul celuilalt, teama acoperă sentimentul insuficienţei griji pentru celălalt. Conştiinţa propriului „loc sub soare", ce trimite la un enunţ pascalian, este marcată de gravitatea vinei de-a fi luat – fără îndreptăţire, fără merit – locul altuia. Condiţia de echilibru al eului stă în chiar seninătatea cu care îşi asertează autoprezenţa, cu care se consideră în chipul cel mai natural posesorul îndreptăţit al interiorităţii, pe care preferă să o considere proprie. Conştiinţa eului subîntinde fiinţa lui, relaţia cu sine este o saturaţie a circularităţii. Poate tocmai acest chip sferic în care centrul şi circumferinţa coincid este marea prejudecată a eului. Lévinas destructurează, în orice caz, o atare suficienţă. Responsabil de celălalt, în pre-originarul sensibilităţii, subiectul lévinasian este, în fapt, afectat dintotdeauna deja de alteritate, este marcat de urmele preistorice ale celuilalt.

Culpa uzurpării şi teama pentru celălalt manifestă mai curând decât suspiciunea psihanalitică faţă de demonii inconştientului ce ar putea dintr-o dată să-şi arate chipul, o adâncă prudenţă faţă de riscurile temporalităţii, în sine violenţă şi moarte. Nu faptul că ar putea cădea în ispita de a dori răul celuilalt este trauma uzurpării. Ea este mult mai gravă şi de neocolit. Deja prin fiinţarea lui, de la început subiectul este în ipostaza celui ce a uzurpat, prin chiar autoposesia locală a propriului eu. Teama e mai degrabă căinţă decât suspiciune, câtă vreme lucrul care-o legitimează nu doar că s-a petrecut, dar, mai mult, el este conatural ivirii eului în timp, semnificând înscăunarea „*aici*" prin complicitatea, chiar pasivă, la un act de violenţă. Accentul polemic antiheideggerian[284] este evident. „*Aici*" al privilegiului prezenţei eului este deja un *în locul* tău, un *mai degrabă decât* tine, tic-tacul satisfăcut al grijii egotice, victoria necâştigată a cosubstanţialităţii dintre interioritate şi prezenţă. Repetăm, violenţa nu este dorită, nu e exerciţiu al urii şi răutăţii; este în joc o violenţă metafizică ce se exprimă în dogma suficienţei teleologice a subiectului atunci când el vrea să-şi menţină identitatea cu actul conştienţei – suficienţă în care urmele pre-originare ale celuilalt s-au şters. Că este violent nu e o acuză adusă eului. Dar că a uitat de situarea lui în violenţă şi se tratează pe sine ca fiind întru totul îndreptăţit poate fi măcar un semnal de alarmă. Uitarea propriei violenţe locale menţine chipul celuilalt sub

[284] „Teama de a ocupa în *Da*, din numele *Dasein*, locul altcuiva: neputinţa de a avea un loc, o profundă utopie. Teamă ce mi-o provoacă faţa celuilalt.", p. 151 şi „...eu mă întreb deja dacă fiinţa mea este justificată, dacă *Da* din *Dasein*-ul meu nu e deja uzurparea locului cuiva.", *ÎN*, p. 154.

ameninţarea morţii – non-sensibilitate, i-responsabilitate, abandonare a lui în indiferenţa fiinţării la sine şi pentru sine.

Mişcătoarea dramă a lui Lévinas exprimată prin culpa uzurpării este ea oare, dincolo de cadrul magic al unui exerciţiu persuasiv, şi un real raport? De ce am considera, în cele din urmă, că *aici*-ul eului este locul ocupat prin norocul primogeniei, prin violenţa unei uzurpări? Ce ne permite să suspectăm că celălalt nu este privilegiat în excepţia locului său pe care noi nu suntem meniţi a-l ocupa, situaţie în care vina se dezamorsează sub pânda frustrării în care s-ar putea converti? Sau, într-o orizontală a prezenţelor, nu e loc *„aici"* pentru fiecare, nu e binecuvântat orice eu cu universalitatea propriului *„aici"* astfel încât nici unul să nu fie agresorul celuilalt? Lévinas iroseşte enorm entuziasm în a face din culpa eului un privilegiu, din care oricum celălalt rareori are de câştigat ceva. A fi/a se recunoaşte vinovat nu e singura profilaxie contra impulsiilor violenţei şi nici garanţia celei mai profunde responsabilităţi. Se poate face binele celuilalt dintr-o luciditate inginerească a corelaţiilor cauzale, situaţie ce nu-i alterează efectele. Se poate respecta celălalt din mândrie, iar el nu are ceva de pierdut, nici nu e în vreun fel ameninţat. Nu vom merge atât de departe încât să susţinem că binele poate fi făcut şi din cinism tocmai pentru a dejuca condiţionările unei istorii ce persevereză în rău, dar deschidem cu aceasta o gamă a raporturilor interpersonale în jurul cărora s-ar putea configura cu egală îndreptăţire anume sisteme etice. Dogma responsabilităţii pre-originare nu spune mai mult decât că în mod voit, liber, conştient subiectul nu poate deveni responsabil, deci nici culpabil dacă nu şi-ar fi recunoscut cumva, printr-un fel de revelaţie spontană, aprehensiunile de responsabilitate.

Situarea în lume ca dragoste de viaţă

Admiraţia alergică pe care Lévinas o dovedeşte vizavi de opera lui Heidegger îl împiedică să cadă în mod facil de acord asupra analizei existenţialilor, oricât ar fi de vizibil că a fost decisiv influenţat de ea. În invidia lui purgativă, Lévinas crede a fi scăpat de complexul Heidegger prin, uneori, răsturnarea de sens a unor afirmaţii majore, prin inversarea semnificaţiei unor analize, în special cele privitoare la situaţia *Dasein*-ului. Aruncarea în lume, solitudinea, angoasa mortitudinii şi fiinţarea întru moarte nu mai par existenţiali dominanţi pentru Lévinas. Subiectul fiinţează acum în solidaritate responsabilă cu celălalt, în vederea vieţii şi fără a fi marcat de angoasă. Dragostea de viaţă, în fond un truism de licenţă hedonistă, devine acum definitorie, deşi, ce-i drept, nu se poate preciza în ce constă asta sau dacă există o generalitate a manifestării ei. Însă de dragul adversităţii şi recurgând la mediocritatea senină a omului sănătos şi fără probleme, se poate predica detaşarea juisantă numită dragoste de viaţă. Temporalitatea nu se mai semnifică drept pasivitate angoasată de perspectiva neantului. Optimismul ideologic, bine întreţinut de

conştiinţa adversităţii novatoare, al lui Lévinas înclină să valorifice temporalitatea, *ziua de mâine* ca *bucurie*[285] – gradul zero al existenţialităţii lui *a trăi din...*

Subiectul centrat de conştiinţa personală a eului persistă ontic într-o anume suficienţă a plăcerii, a fericirii sau bucuriei – juisare a pozitivităţii situării în mediu. Suficienţa juisantă poate fi recomandată şi de sentimentul instituirii locale, prezenţa la sine ca un *acasă*. La o analiză mai atentă, tihna suficienţei e subminată de nonaparteneţa exterioritătii pe care se întemeiază plăcerea, de nonintegrabilitatea obiectului bucuriei sau a contextului fericirii. Acest altceva care nutreşte plăcerea, dar care scapă astfel suficienţei eului deschide orizontul autarhic al unei alterităţi fondatoare, care însă transcende contingenţele proximităţii. În bucuria juisantă a suficienţei lui, eul suferă insuficienţa obiectului care-i mediază starea, suferă faptul de a nu-şi putea constitui singur alteritatea propriei satisfacţii. Non-eul satisfacţiei nu se înfiinţează ca urmare a unei intenţii, nu e condiţionat fenomenologic, nu agrementează[286] rotunjimea eului ca urmare a vreunei eroice asumări. Prezenţa nemediată are aici statornicia unui transcendent, unul care face inactivă atât iniţiativa cât şi pasivitatea, atât opţiunea cât şi refuzul: eul nu poate *acum*, când deja juisează în plăcerea de a fi în lume, să *aleagă* faptul de a fi în lume sau să-l *refuze*. El locuieşte fără să-şi fi clădit locuinţa, stă în lume fără condiţionarea prealabilă a meritului. *Aici*-ul topologic este deja angajament local anterior iniţiativei. Mediul în care, cu necesitate, eul se află şi pe care nu-l mai poate alege prilejuieşte satisfacţia de-a fi beneficiat de un avans ontologic în absenţa oricărui motiv, de un aconto al posibilităţii fiinţării juisante când încă nu este sigură dorinţa de fiinţare. Această surpriză originară a *agrementului* unui mediu, în care pura stăruinţă e suficientă fericirii, constituie nota paradisiacă a ontologiei lévinasiene. Ideea *agrementului* înlocuieşte aici şi repolarizează în sens pozitiv mediul care, la Heidegger, ameninţă cu alienarea, în special sub insinuările virtuţilor tehnice. Habitatul este o condiţie a întreţinerii esenţei egoiste a eului, a specificului mobilităţii, muncii şi fericirii în preajma alterităţii femininului. A fi acasă, în *agrementul* lui, înseamnă pentru eu a se şti la adăpost de agresiunea nocturnă a neutrului *il y a* care pândeşte de dincolo de elemental, a se bucura de complicitatea disponibilă a acelui *din care*... se trăieşte. A fi acasă, deşi nu este act de eroism, înseamnă pentru eu a deţine victoria, gloria celui ce se naşte totuşi, deşi lumea lui este mortală.

Gloria prealabilă a situării într-un habitat aduce cu sine semnificarea timpului ca şi condiţie a iniţierii; într-un timp continuu şi fatalmente infinit nu se poate iniţia ceva decât în exerciţiul actelor – a ritma continuitatea temporală printr-o suită de relaţii *început-sfârşit*. În copleşitoarea vastitate a timpului, eul îşi dobândeşte dreptul la originaritate prin puterea de a începe – chiar dacă nu se are în vedere încă performanţa actului, chiar dacă s-ar admite zădărnicia lui sau s-ar accepta eventualitatea eşecului. Prin

---

[285] „Raportul originar al omului cu lumea materială nu este negativitatea, ci plăcerea şi bucuria de viaţă.", *TI*, p. 127.

[286] „Între eu şi acel ceva din care el trăieşte nu se întinde distanţa absolută care îl separă pe Acelaşi de Celălalt. Acceptarea sau refuzul a ceea ce trăim presupune un agrement prealabil – în acelaşi timp acordat şi primit – agrementul fericirii. Agrementul prim – a trăi – nu alienează eul, ci îl menţine, îi constituie un *acasă*." *TI*, p. 122.

începuturi, timpul mort al continuității neutre este divizat în fragmente subiectiv semnificative. Ruptura timpului continuu transformă prezentul într-un context optim pentru actul juisant, căci a fost dată la o parte nedumerirea continuității anterioare ca și angoasa incertitudinii posterioare. Începând, pot începe să fiu fericit, chiar dacă nu știu ce a fost înainte și nici ce s-ar putea întâmpla mai încolo. Această libertate de a începe este secretul temporal al eului – a se smulge neliniștii și angoasei prin putința de a o face să înceteze în simplitatea alternativei deschise inițialității. *Incipiența* actului anulează povara prezentului de a fi consecuție cu ceva sau consecința inevitabilă a ceva; *incipiența* este un fără trecut și fără viitor – domiciliere în nesiguranța lui *acum* – unde se poate resimți intensiunea libertății de-a fi escamotat judecata timpului, libertate împotriva dreptății ca și continuitate de la *a fost* la *este*. Plăcerea pe care eul o poate smulge agrementului se consumă în fragmentaritatea incipienței, dincolo de care încep consecințele și siguranța morții.

Dragostea de viață confirmă, prin facilitatea manifestării, intuiția unei *armonii prestabilite*, una în care să nu fie inevitabil sentimentul abandonului, sfâșierea nonsensului și angoasa. Dragostea vizează fericirea iar nu ființa, este un dincolo de ontologie, un mai mult decât voință de a fi. Grija pentru ziua de mâine e înlocuită în bucuria vieții acum, care nu își află împlinirea în neutralizarea tensiunii prin *a nu-ți lipsi* nimic, ci care e iubită împreună sau chiar pentru că mereu ceva *poate* lipsi. Plăcerea în care se afirmă emfaza egoistă a eului este cu putință tocmai pentru că suficiența nu-și este suficientă, că există mereu o fractură către celălalt. Pentru că este separat, eul poate fi insuficient, dar tocmai de aceea poate resimți plăcerea lui *a fi în..., a trăi din...* Plăcerea angajează eul în conținuturile lumii care i-a scăpat, una ce-i poate reveni acum ca surpriză – un a te ști protejat, a fi nutrit de, a fi susținut de terestru, a sta sub acoperișul casei, a vedea venind chipul celuilalt, a auzi chemarea unei voci necunoscute pe care timpul ți-o poate face prietenă. Non-eul contribuie, ca principiu negativ, la individuația eului – una mai mult decât abstracțiunea logică, una a bucuriei sinelui, una juisantă în fericirea de a fi, individuație a emfazei relației cu agrementul. Chiar semnificat ca nevoie, celălaltul agrementului este iubit în vederea capacității de-a întreține în satisfacție plăcerea egoistă a eului; nevoia[287] și complementul ei dialectic, satisfacția, fac parte din esența bucuriei de a fi a eului. Sentimentul inalienabil al lui a fi acasă, care confirmă dimensiunea locală a interiorității eului, protejează împotriva disoluției în nevoia fără satisfacție ori satisfacția abrutizantă dincolo de orice nevoie – ambele în măsură să disloce integritatea sentimentului juisant. Eul este chiar potențat în egoismul lui de conștiența dublului risc, de formalizarea sa poetică în felul unei *„insule"*[288] de interioritate, *„bătută din toate părțile"* de elemental sau amenințată de neutralitatea lui *il y a*. Emfaza juisantă a fericirii este individuația care a transgresat media ontologică a ființei devenind expresivitate, fără

[287] „Nevoia se iubește, omul e fericit să aibă nevoi. O ființă fără nevoi nu ar fi mai fericită decât una nevoiașă, ci în afara fericirii și nenorocirii.", *TI*, p. 124.
[288] *TI*, p. 125.

de limbaj, a egoismului fiinţării, ceea ce, în ultimă analiză, va fi suficient pentru a găsi un nou înţeles, necartezian, ideii infinitului.[289]

Interioritatea ca formalism al suficienţei eului se derogă de la o ontologie neutră a circularităţii abstracte prin chiar afectarea nevoii – mod de a fi insuficient în suficienţa eului, insuficienţă care îl invită pe celălalt, face să compară o alteritate, însă nu ca satisfacţie a nevoii, ci ca celălaltul însuşi al nevoii interioare. Celălaltul semnificativ în perspectivă metafizică nu este obiectul de satisfacţie, ci efectiv nevoia ca fractură a suficienţei eului, nevoia ca formă chiar a interiorităţii. În nevoie, eul este afectat fără încă exterioritatea unui ceva care să-l afecteze, este afectat de un mai adânc al propriei suficienţe ce se dovedeşte acum paradoxală insuficienţă. Căci abia în nevoie ca nevoie a mea, ca insuficienţă a mea, eul se doreşte cu bucurie un mai mult al meu în căutarea alterităţii ca prilej de juisare – nevoia în sens fundamental de nevoie a celuilalt care încă tace, dar este ascultat ca şi cum ar fi iminent să vorbească, tăcere a lui care vorbeşte deja ascultării ca interioritate a eului gata să primească vorba celuilalt. Nevoia scoate eul din interioritate făcându-l ascultător, ca arhisuficienţă a tăcerii interiorităţii deschise deja unui cuvânt ce trebuie să vină de la cineva. În nevoie, eul este deopotrivă închis şi deschis – închidere a interiorităţii dar deschidere a nevoii, circuit al interiorităţii cu exterioritatea, *al* aceluiaşi *cu* celălalt încă *în* acelaşi. Nu absenţa celuilalt ajută să înţelegem nevoia, cât mai curând prezenţa absenţei lui în interioritatea eului şi, mai încolo, bucuria acestei prezenţe a absenţei lui ce face parte din bucuria vieţii pe care ziua de mâine o poate împlini. Se vădeşte astfel, în nevoie, o invazie *a priori* a sensului celuilalt în pacienţa satisfăcută a interiorităţii eului, destinul relaţional atunci când încă un celălalt nu s-a configurat – căci nevoia este forma negativă a prezenţei celuilalt sau, altfel spus, *apriorismul negativ al relaţiei asimetrice* cu celălalt, asimetrie ce se va perpetua, dar cu sens răsturnat, în ascultarea instructivă a majestăţii lui. Insatisfacţie în chiar saţietatea nutritivă, nesiguranţă a expunerii în chiar protecţia propriei case, străinătate în chiar sânul iubirii ce te aclamă, nevoia trece peste *„complezenţa animală"*[290] a simplei căutări dialectice, fractură a interiorităţii, dar opusul a ceea ce ar fi un salt ontic, mai degrabă cădere, prăbuşire şi rătăcire în adâncul sinelui, care nu mai este doar sinele pur, care este sine al meu împreună cu celălalt, care lipseşte dar nevoia mea îl anunţă atât de insistent, încât anunţul pare aproape ameninţare. Tot cea care îl anunţă pe celălalt denunţă suficienţa eului, nesiguranţa care *„trasează astfel un tiv de neant în jurul vieţii interioare"*[291], neîmplinirea solitudinii afectate de propriul complex insular. Nevoia care ameninţă cu celălalt suficienţa interiorităţii deschide condiţiile în care revelaţia transcendenţei lui devine posibilă şi, o dată cu ea, dimensiunea temporalităţii ca sensibilitate vulnerabilă la incertitudinile viitorului, răgaz în vederea întâmpinării eventualelor surprize, acţiune a muncii care tinde să ordoneze surpriza viitorului în tihna răgazului oferit de casă.

---

[289] „Egoism, plăcere şi sensibilitate şi întreaga dimensiune a interiorităţii – articulaţii ale separării – sunt necesare ideii infinitului sau relaţiei cu Celălalt, care se trasează plecând de la o fiinţă separată şi finită.", *TI*, p. 126.

[290] *TI*, p. 126.

[291] *TI*, p. 127.

Răgaz, reculegere, locuire

Casa este punctul arhimedic în relațiile cu ceilalți, cu mediul și cu elementul, centralitatea invulnerabilă a lui „*aici*" care permite plecarea și întoarcerea, iar în intervalul lor, cumpănirea, liniștea ezitării, tihna inerțială ce nu se obligă încă la asumarea unei decizii, reculegerea și ruga. Casa produce o discontinuitate în orizontul monoton al mediului în care ești pretutindenea nomad; aduce locul stabil, odihna, siguranța, centrează timpul rătăcirii în tihna reculeasă a odihnei, delimitează posesiv orizontalitatea agrementului în vulnerabilitatea lui la elemental, reduce universalitatea dezorientată a locuirii pretutindeni, care echivalează în fapt cu nomadismul rătăcirii, la locuirea „*aici*" – în liniștea odăii, în căldura tandră a femininului. Casa stăvilește insinuările indiscrete ale exteriorității, permite răgazul în care inevitabilitatea viitorului să fie întrucâtva stăpânită prin economie, muncă, plăcere, să fie amânată neputința expunerii totale în răstimpul producerii de reprezentări[292], planuri, judecăți. Răgazul în intimitatea casei este în același timp răgaz al interiorității, luare în posesie de către eu a propriului prezent care abia la adăpostul casei nu mai este complet expus, nu mai este vizibil ca goliciune și nesiguranță. Casa separă interioritatea agrementului posesiei de exterioritatea ofensivă a elementelor, permite adăpostul siguranței și consumul plăcerii, revelează intimitatea interiorității ca transcendență blândă a chipului feminin. Manifestare privilegiată a alterității, chipul feminin revelează infinitatea celuilalt ca agrement al intimității, ca blândețe a confortului și grație a strălucirii.

Privilegiul deținut de casă în sistemul general al utilităților umane nu vine din aceea că ar putea fi corolarul justificativ al unei acțiuni îndelungate care astfel să-i răscumpere travaliul, ci din aceea că este condiția pentru inițiativa unei acțiuni, este suportul care susține[293] verticalitatea situării în cumpănirea prealabilă deciziei. Contrar viziunii heideggeriene, Lévinas consideră că omul nu este abandonat, aruncat, lepădat în lume, ci ocrotit, susținut, întreținut. Mai înainte ca omul să susțină în reprezentare lumea, el este susținut – în agrement, locuință, casă, corp – de aceasta, clauză de care nu mai poate face abstracție decât dacă ar recădea în dualismul confortabil de a-și lepăda condiția mundană identificându-se drept *res cogitans* pură. Așa cum reprezentarea se datorează localității interioare a eului, în mod similar obiectivarea lumii pornește de la interioritatea unei case – există în genere o topologie a relațiilor cu exterioritatea, pentru că există acest loc zero

---

[292] „Pentru ca acest viitor să apară în semnificația sa de amânare sau de răgaz prin care munca, stăpânind incertitudinile viitorului și nesiguranța sa și instaurând posesia, indică separarea sub formele independenței economice, ființa separată trebuie să se poată reculege și să aibă reprezentări. Reculegerea și reprezentarea se produc în mod concret ca locuire într-o locuință sau o Casă.", *TI*, p. 127.

[293] „Omul se ține în lume ca venind la sine dintr-un teritoriu privat, dintr-un acasă, unde se și poate retrage în orice moment.", *TI*, p. 129.

al casei[294] şi răgazul permis de intimitatea ei. Pentru a fi posibilă obiectivarea lumii, trebuie mai întâi să se fi petrecut locuirea în ea, ceea ce revine la a spune că lumea fondează, în susţinerea pe care o acordă necondiţionat subiectului, condiţiile în care ea va căpăta obiectivitate transcendentală, consecvent cu o anume *intenţionalitate de concretizare,* înţeleasă de Lévinas în felul că realizarea conştiinţei mundane este totodată manifestare a condiţiei mundane: *„conştiinţa unei lumi e deja conştiinţă prin această lume"*[295], constituitul *a posteriori* este de fapt *a priori*-ul posibilităţii actului constituant. Pacienţa locuirii fondează condiţiile actului constituant, iar reflecţia regresivă asupra necesităţii locuirii este reprezentarea retrospectivă asupra unui *arhe*fundament, mai vechi decât iniţialitatea exerciţiului reprezentativ, o locuire anterioară[296] construcţiei oricărei case, una ce se va regăsi chiar fără abnegaţia vreunui efort în serenitatea reculegerii. Reculegerea este epifania predilectă a locuirii, în vreme ce intimitatea femininului este revelaţia interiorităţii casei.

Familiaritatea lumii şi intimitatea casei nu sunt categorii ale reprezentării ci modalităţi ale relaţiei cu agrementul în condiţia în care acesta favorizează întâlnirea cu cineva, cu altul care în delicateţea chipului poate fi chiar femininul[297] semnifică proximitatea alterităţii ca discreţie. Casa adăposteşte, dar tot ea face posibilă şi ospitalitatea, întâmpinarea celuilalt sub acelaşi acoperiş, la aceeaşi masă, la aceeaşi hrană şi în acelaşi limbaj, căci nu trebuie omis, dacă posesiunea habituală a eului este limba, atunci celălalt devine, în convorbire, oaspetele limbii tale. Înainte să fie consecinţa domestică a unei deprinderi etice, ospitalitatea se deschide ca metafizică a întâmpinării celuilalt sub acoperişul propriului posesiv al eului. Alteritatea feminină, care prilejuieşte locuirea în intimitate, nu se relaţionează sub dimensiunea majestăţii instructive; expresia ei este mai mult taină decât rostire, vorbirea este silenţioasă, înţelegerea spontană. Pentru a ieşi din separaţie, a frânge pentru moment transcendenţa aderând la celălalt cu care vrea să devină familiar, eul trebuie să tindă; relaţia familiară cu celălalt este proiect, *en-ergie* a realizării, năzuinţă către o finalitate, aşa cum, în alt registru, manipularea ustensilului este *en-ergie* călăuzită de un scop.

Grija fiinţei expuse, pradă forţelor elementale, îşi găseşte în casă adăpostul unde se poate destinde, se poate reculege. Aici plăcerea nesigură şi crispată a eului capătă contur, ascunsă privirii indiscrete a oricărui ostil. Peretele casei trasează o cortină a invizibilităţii,

---

[294] „Concret, locuinţa nu se situează într-o lume obiectivă, ci lumea obiectivă se situează în raport cu locuinţa mea. Subiectul idealist care îşi constituie *a priori* obiectul în chiar locul în care se găseşte nu le constituie, de fapt, *a priori*, ci tocmai după ce a locuit, ca fiinţă concretă, în el însuşi, depăşind cunoaşterea, gândirea sau ideea în care subiectul va dori, după aceea, să închidă evenimentul locuirii, care nu are nici o măsură comună cu cunoaşterea.", *TI*, p. 130.

[295] *TI*, p. 130.

[296] „Subiectul contemplând o lume presupune aşadar evenimentul locuinţei, retragerea fondată pe elemente (cu alte cuvinte, pe plăcerea imediată, însă deja neliniştită cu privire la ziua de mâine), presupune reculegerea în intimitatea casei.", *TI*, p. 130.

[297] „Iar Altul, a cărui prezenţă e în mod discret o absenţă, pe baza căreia se realizează întâmpinarea ospitalieră prin excelenţă care descrie domeniul intimităţii, este Femeia. Femeia este condiţia reculegerii, a interiorităţii Casei, a locuirii.", *TI*, p. 132.

deschide posibilitatea unui circuit între vizibil şi invizibil în care subiectul să-şi poată controla relaţiile, să-şi poată decide exodul şi reculegerea, să-şi poată permite ospitalitatea, să se poată împărtăşi din intimitatea discretă a femininului. Peretele casei protejează „*utopia*" eului, faptul de a putea rămâne recules acasă – mod al existenţialităţii care nu valorifică exodul eroic al violenţei, ci serenitatea paşnică a ospitalităţii. Trasând linia de demarcaţie de ontologia elementalului, locuinţa deschide căi de comunicare cu aceasta în alt plan, favorizează exerciţiul cotidian al gestului iniţiatic, constând în exod spre elemental şi recluziune în interioritatea habitatului. Acţiunea contemplativă, vedere prin deschizătura uşii ori transparenţa ferestrei nu mai este risc şi vulnerabilitate, ca şi în cazul celui ce stă sub cerul liber – vizibil pentru oricine s-ar întâmpla să fie aproape. Cel aşezat în interiorul casei vede fără a fi văzut, posedă lucrurile vizibile fără ca acestea să se poată ascunde, fără să se poată apăra, de vreme ce nu ştiu că sunt privite şi cine le vede; a vedea fără a fi suspectat, a vedea sub acoperire, a fi singurul ochi care priveşte – avantajul celui adăpostit de casă.

Casa e alibiul corporeităţii înaintea oricărei indiscreţii, ascunde văzătorul făcându-l invizibil, dar lăsându-i avantajul de-a controla orizontul vizibilităţii. Această culpă *voyeuristă* a eului este răscumpărată numai de ospitalitate, când celălalt este invitat la adăpostul casei tale unde te poate vedea aşa cum tu îl vezi, unde te poate auzi aşa cum tu îl auzi. Indiscreţia *voyeuristă* caracterizează în genere eul habitual, dar poate şi mai adânc, ea este o notă permanentă a eului – căci oare el este cel ce se expune atunci când un corp sau o faţă este văzută? Nu are el întotdeauna avantajul de a fi ascuns, protejat de întunericul greu de pătruns al unei interiorităţi? Casa exprimă doar prelungirea în obiectivitatea naturală a relaţiei dintre ascunsul interiorităţii eului şi vulnerabilitatea vizibilă a nudităţii corpului. Posesia vizibilului de la adăpostul casei este în fapt mai degrabă un răsfăţ al privirii, nevăzute, printre formele nude, privirii deochiate după ce te-ai retras în invizibil. De la adăpostul casei, eul priveşte lumea *ca* pe gaura cheii, o lume denudată de neştiinţa că s-ar putea ca cineva s-o privească, o lume inocentă, asemeni Dianei ce-şi etala voluptuoasa epidermă în razele soarelui fără a bănui ochiul indiscret al unui Acteon. Cred că pentru a semnala comportamentul văzătorului nevăzut, ascuns la adăpostul casei, este potrivită figura vânătorului – văzând lumea de dincolo de geam, eul o atacă pe neaşteptate cu privirea lui, comportament cinegetic în urma căruia rezultă[298] o imagine, un tablou, o reprezentare a exteriorităţii. Din interiorul recules al casei, omul priveşte, prinde şi dispune de lume, o manipulează şi o transformă în produs, în bun, în mobilă, proprietate numai întrucât este oaspetele casei, întreţine cu ea un raport de inversă posesiune, el este al casei care-l găzduieşte, iar el este, pe de altă parte, casa lui. Această ambianţă protectoare întreţinută de locuinţă este pentru Lévinas esenţa intimităţii feminine a casei. Oricât am fi de departe de o analiză mito-poetică, nu ne putem refula bănuiala că există în subteranele filosofiei lui Lévinas o foarte coerentă continuitate a sensului feminităţii pe linia *femeie-casă-agrement-elemental*, ceea ce ar fi încă un ferm suport pentru teza situării în lume ca bucurie şi dragoste de viaţă.

---

[298] „Naşterea latentă a lumii se produce începând cu locuinţa.", *TI*, p. 133.

Exodul ca privire şi muncă; mâna ca instrument al timpului

Obiectivarea externă a libertăţii vederii, în câmpul descris de privirea prin geam, se împlineşte părăsind casa pentru a munci, a prinde cu mâna, a schimba şi opera la nivelul elementelor. Dacă privitul aduce aproape obiectul sub forma imaginii, faptul de a apuca cu mâna, a prinde şi a însuşi exprimă o intenţie economică[299], o *en-ergie* finalizantă; *„Munca e en-ergia însăşi a dobândirii. Ea ar fi imposibilă unei fiinţe fără locuinţă."*[300] Ieşirea din casă în vederea muncii[301] implică o intenţie cosmologică, pune în situaţie opera de transformare a neantităţii amorfe a elementalui în lucru cu chip şi rost, univers al unui originar geniu gospodăresc (Lévinas preferă să-l numească prometeic[302]), altul decât cel marţial, manifest pe câmpul de luptă, şi altul decât cel hermetic, manifest în avânturile solitare ale minţii gnostice. Dar rostul mâinii nu este doar să apuce fructul, să prindă şi să manipuleze, ea aduce acasă şi depozitează, ea poate păstra fructul amânând momentul satisfacţiei lui ţinându-l departe de gură. Drumul de la mână la gură este temporalitatea amânării, ce se consacră în garanţia tihnită a casei. Amânarea satisfacţiei impune un control asupra irezistibilităţii înfometate a viitorului – cel ce devorează prin chiar plăcerea aţâţată de poftă. Foamea şi pofta de a mânca, pentru care mâna este un instrument ideal, orientează spre viitorul satisfacţiei, una care însă nu se consumă în jubilaţia animală a imediatului, ci prin depozitare şi bucătărie, prin aducerea acasă. Timpul amânat al satisfacţiei aduce exterioritatea lumii în interioritatea casei, face posibil gestul donaţiei sau împărtăşirea comună. A culege pentru a dărui sau a confecţiona pentru a dărui, iată cum mâna poate manipula timpul propriu pentru satisfacţia celuilalt – rezonanţa etică ultimă a muncii. Mâna este şi organul muncii, şi organul dăruirii, căci ea poate oscila între egoismul aducerii spre sine şi bucuria de a împărtăşi celuilalt, poate circula între al *meu* şi al *tău*. Scopul pentru care mâna lucrează este un finiş, un capăt de drum, o cauză finală, el este, în mult mai frumoasa exprimare lévinasiană, *„un capăt pe care mâna îl caută riscând să-l rateze."*[303] Între finalitatea vizată de mână şi aşezarea reculeasă în confortul casei se deschide spaţiul oarecum anamorfic al *tatonării*. Desigur, marea dezamăgire a mâinii este că nu poate să vadă şi chiar dacă ar putea să vadă, nu ar putea să vorbească – complexul vizual şi cel verbal frustrează teleologiile mâinii condamnând-o la involuntarele bâjbâieli. Proximitatea cu unealta, cu obiectul, cu trupul vine din graba mâinii de a nu pierde ceea ce nu poate vedea, de a sta aşezată, a ţine strâns lucrul care deja a fugit, prin aceea că pentru ea nu se mai vede. Invizibilul impune o distanţă absolută a mâinii faţă de obiecte, căci

---

[299] „Posesia se realizează prin luarea în posesie sau muncă, destinul propriu al mâinii.", *TI*, p. 135.
[300] *TI*, p. 135.
[301] „Munca abordează rezistenţa înşelătoare a materiei fără nume – infinitul neantului său. De aceea munca nu se poate numi violenţă. Ea se îndreaptă spre ceva care nu are chip, către rezistenţa neantului. Ea acţionează în fenomen.", *TI*, p. 137.
[302] *TI*, p. 136.
[303] *TI*, p. 143.

cum altfel se măsoară distanța dacă nu prin vedere? Separată astfel de ființa pe care nu o vede, deși o ține strâns, mâna efectuează în element o procesiune de transfer a spațialității distanței în imediatitate a posesiunii utilitare; își răzbună astfel cecitatea transformând lumea invizibilă în unealtă, lucru, utilitate – mobilează casa cu utilitatea invizibilă a lumii externe. Tatonând, mâna rămâne și, o dată cu ea, corpul întreg, străină de o ființă[304] care totuși o susține, dar nu o integrează, cu diferența ei cu tot.

Situația *localității*, condiționare apriorică pe care eul o poartă cu sine și în extrateritorialitatea casei, în observație, tatonare, muncă, acordă teza extrateritorialului, obținută în exod, cu cea a câmpului de reprezentare – căci orizontul în care se înscriu imagini, sensuri, obiectivări joacă funcția exteriorității topografice a vizibilului prin transparența geamului. Geamul, imaginație abstractă prin care eul privește sensurile obiectivate ale reprezentărilor, ține locul acelui câmp de extrateritorialitate unde e posibilă întâlnirea cu celălalt, munca, economia, unde separația poate deveni condiție a relației cu transcendența. Căci a beneficia de unghiul exclusiv pe care-l îngăduie localitatea măsoară putința menținerii în separație și, cu asta, libertatea de a se opune neantului totalității, ceea ce devine în câmpul reprezentării libertate de a se opune *non*-sensului unității *a priori* a conștiinței, unde indeterminabilul ființei și al reprezentării coincid. Așa cum vederea e condiționată de situarea în mediu, reprezentarea e condiționată[305] de orizontalitatea elementală a pacienței eului către care intenția de realitate urcă în amonte, configurând traiectul temporalității regresive ca arc al unei memorii transcendentale – întoarcerea la pacienta lui *în* sine, descriind temporalitatea ca infinitate circulară a interiorității, fără alienarea transcendentului prezenței *la* sine. Preludiul găsirii de sine, în orizontul fenomenologic al sensului – noemă venind către noesă –, se consumă în răgazul casei, în *localitate* ca *a priori* al eului. Condiția de reprezentare ce autorizează eul să constituie lumea în răspăr cu anterioritatea ei, viață pură fără de sens, îngăduie aparența unei răsturnări[306] a relației de condiționare prin care eul separat își reprezintă, ca și constituită, lumea ce l-a constituit. Detașarea constituantă, consacrată ca separație, uită mai întâi fundamentul lumii pentru ca, ulterior, reamintirea să compară sub alibiul constituirii.

Reprezentarea și constituirea, obiectivarea, joacă permanent la Lévinas rolul de antipozi metodici ai revelației alterității, mizându-se pe o transparență flagrantă a diferenței dintre fenomenologie și etică. În reprezentare, ca autoritate unilaterală,

---

[304] „Tatonarea revelează această poziție a corpului care, în același timp, se integrează în ființă și rămâne în interstițiile sale, invitat mereu să străbată o distanță la întâmplare, aventuros și susținându-se singur: poziția unei ființe separate.", *TI*, p. 144.

[305] „Reprezentarea e condiționată. Pretenția sa transcendentală este constant dezmințită de către viața întotdeauna deja implantată în ființa pe care reprezentarea pretinde că o constituie. Însă reprezentarea pretinde *după* că se substituie acestei vieți în realitate, pentru a constitui însăși această realitate. Trebuie să putem da seama prin separare de această condiționare constituantă, realizată de reprezentare – chiar dacă reprezentarea s-ar produce *după*. Teoreticul, pentru a fi *după*, pentru a fi în mod esențial amintire, nu este desigur creator, însă esența sa critică – urcușul său *dincoace* – nu se confundă cu nici o posibilitate a plăcerii.", *TI*, p. 144-145.

[306] „Faptul de a fi limitat o parte a acestei lumi și de a o fi închis, de a accede la elementele care-mi fac plăcere prin ușă sau fereastră realizează extrateritorialitatea și suveranitatea gândirii, anterioară lumii căreia îi este posterioară. *Anterioară în mod posterior*, separarea nu este «cunoscută» astfel, ci se produce așa.", *TI*, p. 145.

unicentrală şi univocă, Acelaşi îl constituie pe Celălalt fără ca acesta din urmă să-i întoarcă avansul. Astfel că reprezentarea nu face parte dintre relaţiile de reciprocitate şi ca atare, nu contribuie la fundamentarea paradigmei etice. Dacă eul constituant poate mima cu succes jocul desprinderii de condiţia mundană prin reducţie, nu poate să scape însă de anterioritatea neconstituită a elementalului în care se scaldă încă de la început, anterioritate în raport cu originea istorică – şi asta limitează drastic teza autocraţiei transcendentale. Înfăşurat de elemental, eul poate doar să se reculeagă la adăpostul casei – *a priori al localităţii*. Alteritatea comportă trei mari registre împreună cu care eul capătă orientare, sens şi îşi decide proiectele metafizice. Este mai întâi registrul *elementului* din care se trăieşte, apoi registrul *agrementului* care se termină în protecţia casei şi, în cele din urmă, registrul *persoanei celuilalt* care se constituie, în apel, ca origine a lumii sensului. Agrementul şi apelul se manifestă împreună prin evenimentul ospitalităţii, invitaţie la dialog sub acoperişul casei, unde posesia se transmite ca limbaj[307] într-o reciprocă punere în cauză – ocazie a revelării infinitului exterioităţii, ireprezentabilul lumii celuilalt şi transcendenţa persoanei lui. Orizontala delicateţii feminine se recunoaşte în ospitalitatea casei, pe când magistralitatea înălţimii unui maestru se impune ca instrucţie. Esenţa însăşi a exterioităţii celuilalt, dincolo de fenomen şi reprezentare, una ocrotită de infinitatea tăcerii care nu-mi poate fi proprie, se consacră în instruire[308]. Proximitatea în care celălalt nu e atins, nu e agresat ori posedat devine respect al libertăţii lui, cea care poate fi condiţie iniţială a chemării, principiul prim al ordinii. Celălalt mă instruieşte ca transcendenţă şi ca martor, el însoţeşte prin prezenţa chipului semnele pe care simplul discurs le remite. Venirea lui prin limbaj nu mai este dezvăluire pe fondul luminos al fiinţei, ci expresie mărturisindu-se liber de la adăpostul transcendenţei chipului. Celălalt este mai mult decât singurul hermeneut al semnelor pe care le trimite, este şi cel care le poate revoca în tăcere, cel ce se retrage refuzându-se oricărei dezvăluiri – libertate pe care fenomenul luat în posesie şi interpretat de către subiectul în faţa căruia se dezvăluie nu o mai are, căci nu se mai poate refuza o dată răsărit în vedere, nu-şi poate recuza semnele, nu-şi poate retrage epifaniile. Celălalt nu este fenomen şi, de aceea, el se poate angaja într-o metafizică a retracţiei, îşi poate domina cuvântul prin tăcere, se poate închide astfel oricărei semnificări a interioităţii lui. În mod radical celălalt se distinge de fenomen prin aceea că, în vreme ce fenomenul e pură exterioritate în continuare cu aprehensiunile unui subiect, celălalt este pură interioritate autonomă ce nu se pretează la comprehensiune. Mai înainte ca celălalt să fie înţeles, el trebuie văzut, iar domesticirea între-vederii completată ca dialog se face în reculegere şi la adăpostul locuinţei, se consumă ca ospitalitate.[309] Oaspetele care trece pragul casei, care stă în faţă şi vorbeşte, aduce cu sine în interiorul finit al casei

---

[307] „Punerea în cauză a eului, coextensivă manifestării Celuilalt în chip, o numim limbaj. Înălţimea din care vine limbajul o desemnăm prin cuvântul instrucţie (enseignement).", *TI*, p. 146.

[308] „Alteritatea sa se manifestă într-o dominaţie care nu cucereşte, ci instruieşte.", *TI*, 147.

[309] „Nici o relaţie umană sau interumană nu ar putea să se joace în afara economiei, nici un chip nu ar putea fi abordat cu mâinile goale şi cu casa închisă: reculegerea într-o casă deschisă Celuilalt – ospitalitatea – este faptul concret şi iniţial al reculegerii umane şi al separării, el coincide cu dorinţa de Celălalt absolut transcendent.", *TI*, p. 148.

interioritatea infinită a transcendenței lui, deschide interiorul casei către acea infinitate atunci când el îmi vorbește. Astfel, deși geamul și ușa sunt închise eu pot participa la etalarea unei infinități, cea care în limbajul lui mi se interpretează singură.

Habitatul, locuirea, ospitalitatea sunt, alături de concretul experienței domestice, și tipuri de situare metafizică în relație cu lumea ca întreg, unul mai mult intuit decât gândit, unul care nu este niciodată întregul ființării, ci al rațiunii – corespunde adică unei scheme filosofice. Ideea întregului domină experiența întregului. Dacă este posibilă relația etică în care parvine experiența infinitului, atunci trebuie să existe cineva care scapă acestei scheme filosofice în care lumea mi se prezintă ca sferă a întregului. Celălalt, ca apariție neprevăzută în schemă, ca unicitate stranie scăpând ideii generice de om, ca primordialitate a unui neașteptat, sparge coerența sferică a totalității, dar nu ca unul ce-i rămâne în afară, ci ca unul ce declanșează dinăuntru o altă ordine, transcendentă. Desigur, în structura casei, geamul îmi permite să-l văd pe celălalt, este deschizătura în continuitatea obscură a peretelui care mă separă prin chiar aceea că mă ocrotește; dar experiența devine importantă nu pentru că eu îl văd, ci pentru că el poate veni de nicăieri, de oriunde, de după marginea vizibilă a orizontului; celălalt apare odată și odată pe fondul imaculat al *deschiderii orizontale,* dar vine de dincolo de el, ca unul ce nu e cuprins în linia de definiție a orizontului, ca unul ce poate veni și poate pleca, poate să se ivească și poate să scape. Linia orizontului este demarcația între *josul,* care continuă prin drum linia corpului meu, și *susul,* înaltul care coboară sau se curbează peste cel de jos. În acest sistem al deschiderii orizontale, un fel de coordonate carteziene, apare celălalt, dar alteritatea lui nu este ceea ce se întâmplă o dată intrat în orizont, ci ceea ce a fost mai înainte și ceea ce rămâne ca interioritate ale cărei mișcări nu le pot descrie prin graficul în care l-am inclus, interioritate care nu-mi poate răsări în lumină și care trebuie să-mi vorbească – pâlpâire de sens într-o lume fără lumină, expresie a unui chip pentru care nu există o față vizibilă și care trebuie ascultat pentru a putea fi văzut. Etica este relație cu celălalt, la adăpostul orizontului devenit casă, dar una în care calitatea lui de oaspete nu e atribuită casei care adăpostește, este recunoscută transcendenței lui – căci nu poate fi oaspete decât cineva necuprins de sistemul în care-l percep, care excedă aranjamentul experienței prin infinitatea donației. Interioritatea de neatins și de neexperimentat a celuilalt produce inflație în sistemul care, inevitabil, e generat în jurul eului ca orizont al experienței – inflație a infinitului care se manifestă prin finitudine, unul ce devine act al experienței în dialog – a dărui, spunând[310], lumea celuilalt. Înțelegem prin acest termen, altfel prea tehnic și cu sens precis determinat în circuitul financiar, inflație, că interioritatea celuilalt debordează prin limbaj suficiența economică în care se arată oricine sau orice, atâta vreme cât rămâne în orizontul reprezentării. Infinitul lui este expresie matematică a acelei inflații, celălalt este mereu un prea mult în raport cu apariția, este imaginea intensivă a cerului, fapt pentru care i se poate recunoaște atributul *înălțimii.*

---

[310] „Relația cu celălalt, transcendența, constă în a-i spune lumea Celuilalt. Însă limbajul împlinește punerea în comun originară – care se referă la posesie și presupune economia (...) Generalitatea cuvântului instaurează o lume comună. Evenimentul etic situat la baza generalizării este intenția profundă a limbajului.", *TI,* p. 149.

De la ontologia luminii la etica verbului

O idee recurentă în acest studiu, una cu care vrem să-l afirmăm pe Lévinas în originalitatea lui novatoare şi care, dacă n-ar fi importantă, ne-ar pune în situaţia caraghioasă de-a livra redundanţe facile, e faptul însuşi de a fi deplasat sensul principial al filosofiei de la o ontologie a luminii la o etică a cuvântului – verbalitate, rostire. Mai precis, în tradiţia platoniciană, până chiar la Heidegger, se afirmă drept mediu ontologic al ivirii terţul luminos cel care prilejuieşte întâlnirea ochiului cu suprafaţa vizibilă a lucrului; acest nevăzut care face totul vizibil este lumina, epifanie a fiinţei prin care orice fiinţare devine posibilă sau a spiritului care face orice quiditate inteligibilă. Ca formă senzorială, acest model de filosofie este definit de vedere, este o filosofie optică. Iluminismul apare astfel ca o consecinţă istorică firească a unui atare model şi expresia cea mai potrivită a europenităţii. Însă acestui model îi lipseşte ceva esenţial, interioritatea invizibilului care nu se pune în lumină, nu se arată privirii, nu se exprimă optic. Forma vizibilă stă în faţa mea, dar nu-mi mărturiseşte nimic despre esenţa invizibilului interior; aici începe jocul speculativ, joc al asocierilor formei vizibile cu anume esenţe inteligibile, preocupare predilectă a filosofiei occidentale. Ceea ce are intelectul de făcut, şi cu asta se poate mândri de prestaţia lui filosofică, este să găsească esenţe pentru formele vizibile, unele care, putând fi gândite, ar permite construirea unui sistem al inteligibilului, în care e prins, pe nesimţite, şi celălaltul subiectiv, alteritatea unui alt centru de fiinţare, sensibilitate şi reprezentare. Punerea în lumina fiinţei a lumii îl include şi pe celălalt, rezumându-l astfel la statutul unui constituit, la sens obiectivat. În lumină, lucrurile tac şi se lasă gândite, nu opun rezistenţă, nu se mărturisesc. Interioritatea lor este consecinţa abstractă a jocului de asocieri prin care se vizează obţinerea unor confirmări concordante, pe fondul cărora să poată fi emisă o identitate.

Lévinas schimbă mediul de reprezentare. Sonoritatea cuvântului este voce a interiorităţii care nu numai că nu poate fi vizibilă, dar nici măcar inteligibilă. Lumea pe care o aduce cu sine cuvântul celuilalt instituie, în chip metodic, o polaritate în care doi centri intenţionali îşi comunică fără să coincidă, se exprimă fără să se reprezinte – polaritate sonoră în care se donează semnificativ proprietatea incomprehensibilă a interiorităţii celuilalt, adică relaţia etică. În ontologia luminii se poate, desigur, constitui o filosofie a naturii, a obiectului, a formei, a cauzalităţii, dar nu una a interiorităţii celuilalt. Etica devine posibilă abia atunci când celălalt vorbeşte[311] în deplină libertate, act în care eu nu preiau pur şi simplu sensul vorbelor lui, ci recunosc alteritatea unui alt chip. Dacă dialogul s-ar rezuma la negoţul cu sensuri, atunci iarăşi ar fi pierdută alteritatea personală a interlocutorilor în avantajul terţului semiologic, ar fi descalificat chipul în câştigul de cauză al inteligibilităţii lui. Principiul dialogului este constituit în relaţia faţă-către-faţă, în reciprocitatea unor persoane transcendente care nu-şi pierd diferenţa prin exerciţiul

[311] „Fiinţa este o lume în care se vorbeşte şi despre care se vorbeşte.", *TI*, p. 157.

comunicării. Trebuie întărit, limbajul care este viață a acestei transcendențe nu e suma semnificațiilor comun inteligibile și, prin urmare, unificatoare, ci este *pre*-dicția ca rostire prealabilă conversiunii semantice, spunere fără *încă* un spus, formă a rostirii fără încă un conținut care să fie folosit pe post de talisman al unei relații devenite memorie.

Consecvent cu ontologia luminii, se gândește un fond de sens pe care exercițiul interogativ să fie secondat de posibilitatea unui răspuns, a unor conversiuni la esențe inteligibile. Modurile interogației pun și mai bine în evidență aspectele de sens în orizontul cărora este așteptată manifestarea unei esențe definitorii. *Ce*-ul pare să fi fost interogația preferată ale cărei răspunsuri ar putea livra date despre anume esență. Manifestarea lucrului care e interogat apare ca epifanie a acelui *ce*[312] pe care interogatorul îl caută. Meditația solitară a gânditorului care se întreabă pe sine *ce este* acel lucru se consumă în mutenia unei lumi în care mirarea și revelația alternează pe tăcute, asemeni luminii și întunericului. Lucrul interogat este gândit fără să fie el însuși întrebat și fără să se aștepte un răspuns din partea lui. Lévinas vine cu această nouă exigență. O parte a lumii, transcendența celuilalt, nu poate fi revelată în sinele lui Același care interoghează; ea trebuie întrebată pentru că poate să dea un răspuns. Celălalt nu este *ceva* despre care spun eu *ce* e; este *cineva* care se exprimă singur și stă *martor* la cuvântul său. El nu este un lucru a cărui esență o înțeleg, ci o persoană[313] căreia îi pot adresa întrebarea despre esența altor lucruri. Prezența celuilalt devansează interogația mea asupra *quidității*, este prezent în fața mea mai înainte să fi știut prin ce fel de interogație să-l solicit. Deja chipul lui este răspuns în avansul oricărei interogații, prezența debordează exercițiul comprehensiunii. Prezența lui care devansează posibilitatea întrebării și astfel revelează mai mult decât s-ar putea răspunde este prezență a chipului; raportul etic cu un chip se înscrie într-o originaritate mai veche decât vreo filosofie, mai veche decât mirarea și răspunsul. Prezența în chip scapă modurilor interogative, astfel că alteritatea pe care o pune în chestiune nu va fi epuizată discursiv, nu va deveni obiectivul unei intenții totalitare – ideologic vorbind, totalitarismul e tocmai reducerea celuilalt la un sistem de semne (adversarul, dușmanul, periculosul, anarhicul, indezirabilul, teroristul, delincventul etc.), astfel că suprimarea lui este consecventă cu o operă de epurare semiologică. Celălalt care poate sta în față fără să-l fi chemat încă[314] îmi donează o lume a diferenței pentru care nu am avut timp să mă pregătesc, dia-cronie insurmontabilă de la care pornește și la care se întoarce principialitatea relației discursive. Chipul care stă fără să-mi vorbească mi se dă fără să se fi conturat orizontul posibilității primirii – donație gratuită care nu așteaptă un context aniversar, generozitate a persoanei excedentară ființei ce stăruie neutră într-o prezență (*urmă*) care e deopotrivă absență (infinitate). Faptul că celălalt se prezintă fără să fi fost chemat, că răspunde fără să fi fost interogat angajează de la început un travaliu etic

---

[312] „A întreba *ce* e echivalent cu a întreba *în calitate de ce*; e echivalent cu a nu considera manifestarea prin ea însăși.", *TI*, p. 153.

[313] „Dar întrebarea care interoghează asupra quidității este pusă cuiva. De mult, cel care trebuie să răspundă s-a și prezentat, răspunzând astfel unei întrebări anterioare oricărei alte întrebări în căutarea unor quidități.", *TI*, p. 153.

[314] „Chipul nu este o modalitate a quidității, un răspuns la o întrebare, ci corelativul a ceea ce este anterior oricărei întrebări.", *TI*, p. 153.

în care responsabilitatea a devansat responsivitatea. El stă ca unul ce este văzut, dar se dăruieşte ca unul ce e auzit; abia vorbind, chipul interiorităţii lui devine transparent. Relaţia originară cu el nu se defineşte într-o filosofie a tematizării, cât într-una a dorinţei metafizice – cineva poate fi dorit mai înainte să fie cunoscut, alteritatea lui poate manifesta expunere pentru mine înainte să-mi fi instituit orizontul interogativ. Celălalt nu mai parvine în grila de chestionare specifică *quidităţii*, nu este un *ce;* el este *cineva*, persoana celuilalt care, conform cu Lévinas, ar fi o categorie la fel de importantă pentru filosofie cum sunt fiinţa, fiinţarea, esenţa. Eroarea formală a filosofiei, dar care antrenează consecinţe sociale malefice, constă în conversia persoanei la *quiditate,* faptul de a schimba *cine*-le în *ce, „acest cine este în majoritatea timpului un ce"*[315]– fapt asupra căruia, mai înainte de Lévinas, a indicat Martin Buber vorbind de un *tu* transferat, prin depersonalizare, în registrul lui *celălalt.* În sus-numita conversie se face trimitere la persoana celuilalt în mod pieziş, privindu-l din perspectiva unor semne exterioare: nume, funcţie, titulatură. El nu mai rămâne interioritate transcendentă a celuilalt, devenind semn, notă definitorie, un *ceva* compus din referinţele exterioare ale unui terţ. Interogaţia despre *ce*-ul lui, ca să menţină transcendenţa etică, trebuie formulată ca întrebare adresată lui; astfel, ceea ce este vizat şi cineva[316] care e vizat coincid. *Ce*-ul quidităţii scapă din vedere dacă întrebarea e adresată direct celuilalt care se prezintă drept chip. El este răspunzător înainte chiar să fie răspuns, are autoritate asupra cuvântului prin care se poate exprima, poate semnifica mai înainte să trimită semne, ca o privire ce s-a îndreptat către mine.

Diferenţa modului etic de relaţionare a eului cu celălalt de modul ontologic constă în faptul că numai în cazul celui dintâi reprezentatul asistă la reprezentarea sa, este prezent ca faţă atunci când, fără să fi apucat să-i vorbească, cineva îl ascultă. Alienarea relaţiei înseamnă chiar acea ascundere a lui în spatele actelor sale, acea surprindere a lui prin accidentele obiectivării lui. El nu este atunci întâmpinat, ci interpretat, transformat în sistem de semne ce se pretează la o lectură constitutivă. Dar pentru a nu-l aliena, trebuie să-l ascult, efort mai mare decât contemplaţia, să fiu atent la exprimarea unei alte fiinţe care nu e vocea interioară a conştiinţei ipseităţii; este sarcina eului de a deveni ureche pentru un cuvânt care *zboară* prin aer către mine fără să pot şti de când, ceea ce poate fi oricând. Atenţia la celălalt este un surplus de conştiinţă tocmai pentru că nu e conştiinţa de sine, închisă în tihna propriei circularităţi unde pluteşte senin într-o limpezime deplină, pentru că e conştiinţa mea de altul, unul întunecat şi invizibil, astfel încât pentru a-l întâlni, trebuie să-l aud – ascultarea devenind voce a interiorităţii celuilalt, pasivitate responsivă ce-şi transpare pe măsura eclatărilor monologului celuilalt.

Atenţia este deja o donaţie, pacienţă a responsabilităţii ce şi-a găsit alteritatea fără să o fi ştiut căuta, în elementara spontaneitate a receptivităţii. A-l vedea pe celălalt înseamnă totodată a privi şi a fi, fiinţă şi fenomen, aşa cum a vorbi cu el înseamnă deopotrivă a-l

---

[315] *TI*, p. 153.

[316] „Dacă întrebarea *cine* nu interoghează în acelaşi sens ca şi întrebarea *ce* este fiindcă aici ceea ce se întreabă şi cel interogat coincid.", *TI*, p. 153.

asculta şi a-l vedea, responsabilitate şi *franchețe*. Văzându-l, celălalt este salvat de la riscul căderii în memorabil; vorbindu-i, se dezvoltă putința de a-i fi expus fără semne – operă fundamentală prin raport cu interpretarea şi înțelegerea. A vorbi cu celălalt înseamnă că nu poți să-i trimiți mesaje scrise din care el să te poată înțelege, ci trebuie să stai dinaintea lui şi el să te audă – voce care încă înainte să spună ceva, aduce în auz adâncul interiorității. Înainte să spună ceva, vocea răsună dinăuntrul celuilalt, invitând la reculegere asemeni sunetului de clopot din biserică, pentru că întotdeauna celălalt grăieşte din *înalt*, sonoritate din care se vor articula deodată cuvintele. Celălalt nu este acel set de cuvinte cu sens pe care le-ar putea învăța şi rosti un altcineva, un actor, la urma urmei; celălalt este în fondul persoanei lui această voce însoțind aceste cuvinte, interioritate ce-mi parvine pe seama exteriorității cuvintelor. Pot învăța cuvintele şi astfel îl pot asimila, dar nu pot învăța vocea celuilalt şi mai cu seamă nu pot vocifera ca voce a lui în ineditul rostirii. Dincolo de sensul cuvintelor care, desigur, deschide o lume pentru mine, persoana ireductibilă a lui este anunțată de vocea lui. Discursul se compune din cuvinte şi nu poate reține decât sensul acestora. Dacă însă elocutorul lipseşte, discursul este mort, hieroglifă ce stă în fața mea aşteptând resurecția lecturii. Dacă el tace înseamnă numai că îşi păzeşte reprezentarea, îşi încălzeşte vocea ca într-un vas de unde va curge mai sonoră. Îl recunosc pe celălalt nu prin ceea ce-mi spune în primul rând, cât prin vocea cu care mi-o spune. Aici individualitatea lui este inalienabilă. Într-o ontologie a luminii, toate lucrurile sunt transparente prin aceeaşi lumină, unică şi totalitară. Ființa este aceeaşi ca ființă a oricărui fiind. De aceea, ontologia este nedreptate prin suveranitatea mediului în care toate cele se adeveresc. Însă etica relației permite fiecăruia, unui eu, să se adeverească prin singularitatea vocii lui în care se denunță suveranitatea universală a sensurilor. Vocea e *pre*-ființă în raport cu cuvântul şi în acest sens, *pre*-dicție a semnificării. Semnificantul, cel care-şi etalează vocea în toiul rostirii, semnifică prin asta, chiar dacă ar fi mut, chiar dacă ar fi în imposibilitatea de a articula sunete – vocea emerge din interioritatea obscură a unei ființe anterioare oricărei convenții culturale ce ar veni cu pretenția vorbirii şi înțelegerii. Chiar dacă vocea ar fi auzită numai împreună cu cuvântul, ea nu este cuvânt aşa cum, în celălalt registru, lumina nu este lucru, chiar dacă se vede o dată cu suprafața lucrului. După cum lumina mediază chipurile exteriorității, vocea mediază cuvintele interiorității. După cum chipul însoțeşte expresia, vocea însoțeşte rostirea. Chip fără expresie este deja mască, cuvânt fără voce este deja semn. Şi dintr-una, şi din cealaltă, alteritatea celuilalt a pierit. Relația etică nu poate fi comprehensiune a măştii ori analiză semantică. În mască şi în semn eşti deja iresponsabil; nu te poți înfățişa şi nu poți răspunde. De aceea poți fi mistificat. Să fii responsabil înseamnă să poți fi martor, să ai libertatea de a vorbi în fiecare moment ca dovadă a veracității semnelor ce te deservesc, travaliu în care se produce trecerea de la fenomenologia interiorității la etica relației cu exteriorul, cu radicalul altul. Inaugurând ontologia sonorității, Lévinas face din mediul verbal locul cel mai propriu al întâlnirii interpersonale, consacrând prin asta, o dată cu registrul *înălțimii*, şi calitatea *majestății* cuvântului celuilalt, semn al maximei deferențe în contextul socialității.

CAPITOLUL III

MODALITATE ŞI CHIP. CARACTERUL INSTRUCTIV AL EXTERIORITĂŢII

Chipul[317] se arată singur, fără mediator; modul se constituie ca apriorism plus reflectare. Cel dintâi vine din exterior către eul pacient pe care întotdeauna îl surprinde descoperit, adică fără un *a priori*; cel de-al doilea pleacă din eu către exterioritate, construind pe drum formele reprezentante ale acesteia. Dacă chipul este prezenţă pură, modul este deja semnificaţie. Manifestare delegată, modul nu atrage atenţia asupra sa, este suprafaţă, ambalaj al unei fiinţe pe care trebuie s-o etaleze pentru un analist abstract. Analistul decide fundamental configuraţia modală prin tipurile de apriorisme care sunt mobilizate în percepţie. Ingratitudinea faţă de mod vine din de-realizarea lui de către subiect o dată ce fiinţa modală a fost realizată; esenţa e gândită ca *în sine*-le care transpare prin mod, dar nu se epuizează în el – acesta din urmă rămâne formă goală a percepţiei. Detaşarea conţinutului de forma percepţiei, operă a intenţionalităţii, menţine o discontinuitate în relaţia aparenţă-esenţă, în criza căreia se speculează cu sensurile adevărului. Nu există o *quiditate* absolut universală pe care intelectul s-o întâlnească în vederea instituirii de episteme; adevărul este intenţie de adevăr.

Structura subiectului condiţionează reprezentarea, lumea exterioară se donează ca senzaţii, convertite în feluri plurale şi prin mecanisme diferite, la statutul de funcţii ale interiorităţii. Obiectul este *res extensa* pentru că percepţia este spaţială, pentru că subiectul întâmpină lumea într-o manieră geometrică; el poate fi văzut prin măsurare cu privirea a spaţiului mobilat cu obiecte, poate fi atins prin apropierea şi îndepărtarea mâinii în vidul spaţial. Percepţia care converteşte obiectul în senzaţii, impresii, reprezentări e animată de o anume teleologie, anterioară poate intenţiei conştiente. Căci a privi şi a atinge[318] lucrurile sunt acte fără să fi fost mai întâi intenţii, acte ale copilului şi ale animalului, prin

---

[317] Facem precizarea că am optat să accentuăm dubla perspectivă a celuilalt prin diferenţierea *chipului* – interioritatea indicibilă, autonomă, separaţia –, de *faţă* – ceea ce-mi parvine mie ca eu în mod pre-originar, epifania celuilalt. O bună parte din exegeţii lui Lévinas nu fac această distincţie în mod sistematic.

[318] „Ochiul nu vede lumina, ci obiectul în lumină. Vederea este deci un raport cu un *ceva* care se stabileşte în sânul unui raport cu ceva care nu este *ceva*. Suntem în lumină în măsura în care întâlnim lucrul în nimic. Lumina face să apară lucrul alungând tenebrele, golind spaţiul. Ea face să apară spaţiul ca un vid. În măsura în care mişcarea mâinii care atinge traversează *nimicul* spaţiului, atingerea seamănă cu vederea.". *TI*, p. 163.

care se realizează altceva decât o experienţă, se realizează o relaţie cu mediul unde agrementul şi ostilitatea stau mereu la îndemână. Câtă vreme lumina decide tipul de experienţă, obiectivarea obiectului înseamnă vederea lui, şi de aici vor deriva epistemologiile optice – adevărul este ceea ce se vede, coincidenţa fiinţării cu situarea în lumină. Dar dacă obiectul nu are faţă şi, prin urmare, nu poate fi văzut, el are numai corporalitate, atunci epistema lui derivă din atingere. Pentru Lévinas însă, obiectul care nu mai este obiect, ci persoană a cărei esenţă interioară nu devine vizibilă trebuie să-şi afle un alt mod de obiectivare, unul care va mobiliza sonoritatea, vorbirea. Adevărul celuilalt revine la exprimarea lui, la obiectivare în limbaj. Privirea este un soi de tactilitate la distanţă şi de jur împrejurul suprafeţelor, pe când prinderea şi pipăitul sunt feluri de a privi pe întuneric astfel încât suprafaţa rămâne relief. Ascultarea iese din limitele acestei posesiuni vizual-tactile; ascultându-l pe celălalt, eşti posedat de posesia lui exclusivă asupra propriului limbaj, pentru că auzi numai *ceea ce* şi *cum* spune el, eşti legat de ceea ce voieşte el să spună. Dar auzind ceea ce spune el, se aude şi altceva decât spusa lui, se aude vocea – rostire pre-originară şi ex-punere de sine, protoplasmă a semnificării ce va condiţiona cosmogonia articulaţiilor verbale. Vocea nu este nici cuvânt şi nici încă sens, rămânând totuşi cea mai intimă semnalare a unei alte persoane, faptul cel mai specific al rostirii ei, căci limba şi cuvintele pot fi învăţate, sensurile pot fi preluate în schimbul de idei, dar vocea este intransmisibilă şi, prin asta, epifania sonoră cea mai credibilă a alterităţii unui vorbitor. Ireductibilul celuilalt, transcendenţa lui se anunţă prin voce, se manifestă originar prin voce. Interioritatea celuilalt care nu devine fenomen nu are reprezentare; ea este chemată să se ex-pună. Garanţia ontologică a interiorităţii, căreia transcendenţa îi demite labilitatea scadenţei, nu-şi epuizează capacitatea empirică în orizontul ontologic al fiinţării pentru sine – însuşi cercul acestei suficienţe monadice este subversat de Lévinas –, căci din chiar excesul separaţiei răsare dorinţa metafizică, invitaţia care deja e prea tardivă pentru a fi angajament, rămânând mai degrabă situare în relaţia etică.

Modalitatea ca punere în lumină a fiinţei revelează totodată neantul pe care-l reprezintă fiinţarea pe întuneric, ascunsă privirii şi astfel nonfenomenală. Dacă la Heidegger neantul face posibilă negaţia, fiinţarea însăşi având statut negativ în imposibilitatea unei raţiuni pentru *mai degrabă* fiinţare decât nimic şi, de aici, menţinerea ei în vederea neantului, Lévinas găseşte, dincolo de operaţia mai superficială ori radicală a negaţiei, impersonalul *il y a*, se găseşte. Am putea, fără riscul vreunei enorme divagaţii, să acordăm acelaşi tratament ontologic lui *il y a* care este acordat neutrului fiinţării pure în filosofia lui Heidegger. Este vorba de un fond întunecat care rămâne după ce am eliminat orice obiect determinat particular, de o limită ce se arată indenegabilă abia după ce toate negaţiile au fost săvârşite, un perete plasmatic care nu opune rezistenţă, dar este cu atât mai trainic, cu cât în chip evident nu există mijloace de a-l desfiinţa. Dincolo de performanţa exhaustivităţii negaţiei nu aşteaptă insidios şi cinic neantul; dincolo se aşază

acest *il y a*[319], căruia jocul dialectic al dezvăluirii şi ascunderii nu-i declină autoritatea. Dacă decidem modalitatea prin raportare la fiinţă şi, conex fiinţei, recunoaştem manifestarea ca ceea ce apare în lumină, orizont pe care ochiul îl parcurge dezvăluind lucrurile, vom putea găsi ca orizont de revelaţie, opus deci fenomenalizării, chipului, fondul lui *il y a*, peste care mediul, agrementul şi casa se aşază ca situri în vederea instaurării proximităţii. Căci întâlnind chipul celuilalt, întâlnim în el întreaga reţea ce i-a făcut cu putinţă survenirea, ospitalitatea casei, plăcerea agrementului, localitatea fondatoare a mediului, toate recunoscute regresiv ca tipuri emfatice ale unei ontologii ce trimite la *il y a*, lume din spatele tuturor lumilor. Lévinas pune astfel stavilă tendinţei ontologice de-a concede neantului, slăbiciunii teoretice de-a folosi alibiul angoasei ca justificare a căderii în resemnarea neantităţii. Fiinţa nu cade dialectic în nefiinţă, Lévinas înlătură acest germene de dualism gnostic hegelian şi heideggerian. Ontologia lévinasiană se sforţează să rămână un monism optimist unde întunericul, neantul şi zeii păgâni nu mai au dispensă.

Într-o astfel de ontologie senină, chipul este o categorie mai proprie decât fenomenul; el se exprimă prin libertatea garantată de intangibil, nu e condiţionat de apriorismele centrului fenomenologic al persoanei întâi. Relaţia fiinţă-fenomen nu mai este practicabilă. Chipul este un altul, iar nu un fenomen, şi ceea ce anunţă el este dincolo de fiinţă. Dacă *„e nevoie de o lumină pentru a vedea lumina"*[320], continuând ideea, este nevoie de un chip pentru a recunoaşte alteritatea. Pentru a nu pluti în echivoc, se impune să facem o specificare. Lévinas uzitează frecvent de termenii de chip şi faţă. Ambii vizează alteritatea, dar în perspective diferite. Faţa este epifanie a exteriorităţii[321] vizibile a celuilalt, cea care se vede, se impune şi se promite proximităţii sub condiţia respectării interdictului *„să nu ucizi!"*, căci o dată văzut, celălalt devine vulnerabil, suscită printre alte impulsuri şi pe acela al violenţei. Prezenţa feţei este garanţia că celălalt încă nu a fost ucis – limita[322] suprafeţei etice. Chipul este, să-i zicem, epifania verbală a interiorităţii celuilalt, ceea ce manifestă transcendenţa lui prin cuvânt – apel, instrucţie, implorare. Chipul converteşte infinitatea alterităţii în limbaj. A avea un chip înseamnă a putea vorbi, privilegiu recunoscut, în limitele experienţei comune, doar omului; faţă are şi animalul şi îngerul dar atâta vreme cât acestea nu vorbesc, ele nu revelează un chip. Natura privirii este suplimentată ontic de această interioritate a chipului ce poate fi întrezărit ca cel ce mă

---

[319] „Negarea oricărui lucru calificabil lasă să apară acest impersonal *se găseşte* (*il y a*) care, în spatele oricărei negaţii revine intact şi indiferent faţă de gradul negaţiei.", *TI*, p. 164.

[320] *TI*, p. 165.

[321] „Se présentant dans le visage. Autrui me demeure exterieur.", cf. Petrosino şi Roland. *La vérité nomade*, Paris, 1984, p. 103.

[322] „Dans l'interdit de tuer j'éprouve, et même si je le transgresse, la résistance et la nudité de la contre-intentionnalité exercée par Autrui, dans sa pure signification de soi. Le visage apparaît comme une personne, puisque, même si je le tue, je l'entends encore. Ce n'est plus le privilège de l'égo de s'affirmer dans sa disparition même, mais désormais le privilege d'Autrui – nous sommes donc bien passés d'une philosophie première à une autre, de l'ontologie (ou de la doctrine de la science) à l'éthique. Renversement copernicien.", cf. J.-L. Marion, *D'autrui à l'individu*, în *Positivité et transcendance*, ed. cit. p. 296.

priveşte pe mine din adâncimea ochilor cu gând de a-mi vorbi. Nu faptul că eu văd privirea lui revelează chipul ci faptul că eu mă văd privit de privirea lui. Nu mă pot vedea în lumina privirii lui, avantajul îi aparţine exclusiv, dar pot vedea că privirea mea e întâmpinată de cineva care nu mai este pura lumină ce mă face vizibil, cineva care, de dincolo de lumină, m-a şi privit deja, graţie alterităţii pe care n-o pot sconta. În registru sonor, faptul că cineva îmi vorbeşte, îmi remite vocea lui fixându-mi atenţia pe tonul şi felul pronunţiei revelă deja o alteritate aflată în plină ex-punere, o mişcare de ordonare a lumii conformă cu teleologia altui chip. Faptul de a fi dincolo al chipului e dat nu de sensul strict al alterităţii ca interioritate, cât de infinitatea acesteia. Deşi garantat de relaţia cu mine, celălalt cade mereu în *dincolo* al infinitului, care nu poate subscrie integralităţii.

Modul fiinţelor de a fi prezente se exprimă prin exterioritate, se propune prin stăruinţa lor în vizibilitate, prin posesia de către intenţionalitatea unui privitor. Interioritatea chipului scapă intenţiei optice ca şi conversiei la prezenţă, în sens de prezentificare constitutivă. Lucrul vizibil este preluat şi prelucrat intenţional de către un Acelaşi, identitatea teoretică a eului. Alteraţiile care se produc prin întâlnire cu vizibilul nu descentrează aprehensiunile eului; acesta are abilitatea de-a integra şi reformula mereu diversitatea noutăţii ca forme ale unor alteraţii interne. Dincolo de fenomen, şi prin asta spunem că nu e reductibil la o exterioritate şi nici consecinţa travaliului constitutiv, chipul nu devine senzaţie, nu se lasă înglobat ori explicat, el este prezent chiar *„în refuzul său de a fi conţinut"*[323], în proximitatea inconvertibilă a unei infinităţi refractare la reprezentare.

Alteritatea chipului nu urmează regula distincţiilor, operativă la nivelul judecăţilor, nu devine ceea ce este ca rest al procesului de înglobare ori ca alternativă personală la schema totalităţii unui referent. Chipul nu devine şi nici nu se constituie ca atare, infinitatea lui se anunţă ca un *anterior,* ca un *precedent* vizavi de actualitatea realizării personale. Nu este o piesă într-o schemă mai largă din care fac parte şi eu, căreia i-ar fi rezervat un loc la oarecare distanţă, dar tot într-un cadru generic. Nu este nici un fenomen în mulţimea fenomenelor posibile în spatele cărora stă neclintită unitatea luminoasă a fiinţei, în faţa cărora stă eul vizionar ce-şi rezervă privilegiul de-a fi nucleu unic constitutiv. Chipul celuilalt nu este nici vizatul intenţiei mele etice, căci atunci ar fi fost iarăşi alterat întrucâtva, nici pur şi simplu diferitul căruia îi recunosc cu egală generozitate toate epifaniile. Alteritatea chipului e totodată heterogenie în persoană; nu sunt doar eu cel diferit de chipul celuilalt, căci în categoria celuilalt găsesc toate diferenţele chipurilor posibile, declarate fiecare ca autonomie şi infinitate. În relaţie cu alteritatea chipului se deschide un dublu registru al infinităţii[324]; pe de-o parte, infinitul ca interioritate a unui altul, formă a transcendenţei lui, pe de alta, infinitatea epifaniilor alterităţii, care are, pe lângă reprezentarea matematică, şi una estetică, pe aceea de infinit ca infinitate a epifaniilor interiorităţii fiecăruia, orizont de dincolo de regulile unei lumi comune la care

---

[323] *TI,* p. 167.

[324] „Celălalt rămâne infinit transcendent, infinit străin – însă chipul său, în care se produce epifania sa şi care face apel la mine, se desparte de lumea care ne poate fi comună, ale cărei virtualităţi se înscriu în natura noastră şi pe care le dezvoltăm în existenţa noastră.", *TI,* p. 167.

eventual am putea fi conectaţi, relaţie persistând la limita dintre două lumi marcate de reciprocitatea exceptării. Excepţia nu anunţă totuşi categorii inconvertibile, câtă vreme alteritatea nu se tratează ontologic, ci etic şi personalist. Pentru că nu susţinem o radicalitate a rupturii ontologice rămânând la cea personală, distanţa descrisă în traiectul acelei rupturi ca ipostază etică poate fi acoperită de limbaj. Rostirea cuvântului, dacă are relevanţă etică, presupune nu doar condiţia de posibilitate a rostirii, ci şi libertatea acesteia. Diferenţa absolută consacrată ca libertate a celuilalt este principiul cuvântului. Dar Lévinas va enunţa şi reciproca acestei teze, anume că diferenţa absolută *„nu se instaurează decât prin limbaj."*[325] Termenii relaţiei de comunicare nu-şi extrag esenţa de interlocutori dintr-un gen comun al interiorităţii ca fiinţă a acesteia; ei reclamă propria interioritate ca diferenţă şi transcendenţă din a cărei întâlnire se iscă dialogul ca apel-răspuns. Rigoarea inalienabilă a diferenţierii, la nivelul dialogului, a apelului de răspuns, marchează capacitatea limbajului de a sparge continuitatea, vizibilă ca fiinţă a fiinţării sau ca temporalitate istorică.

Celălalt care vorbeşte nu e doar pionul situat de partea cealaltă a baricadei pe un câmp de bătaie comun, nici personajul unei istorii ce se scrie printr-un terţ neimplicat. Dincolo de fiinţă şi de istorie, transcendenţa celuilalt se anunţă verbal, *„discursul stabileşte o relaţie cu ceea ce rămâne în mod esenţial transcendent."*[326] Statutul formal al limbajului se întemeiază pe vocaţia acestuia de a *prezenta* transcendentul.[327] Separaţia, recunoscută în transcendenţă, denunţă reducţia limbajului la concept, unul întotdeauna înglobant, ori la tematizare, posesiune a unuia de către celălalt. În tematizare, celuilalt i se retrage libertatea tăcerii, e obligat să persiste în sonoritatea semnificantă enunţată tematic. Libertatea verbală a celuilalt este chiar putinţa lui de a tăcea[328] dincolo de toate solicitările mele, de a putea evada din sensurile conceptelor mele, de a se ţine la distanţă de mine, a rupe vizibilitatea care mi-l face captiv refugiindu-se în locul necomun al propriei interiorităţi silenţioase. Sensul interlocutorului, dacă este cel acordat de mine ca unul ce-l tematizează, face să se piardă ipseitatea alterităţii, revine, în ultimă instanţă, la un act constitutiv. Relaţia etică îmi cere să-l recunosc în libertatea lui, ceea ce exclude actul relaţionării în care tind să controlez epifaniile celuilalt. Dacă pot în oarecare măsură să determin răspunsul celuilalt prin tipul întrebărilor mele, nu pot, în schimb, să-i controlez în nici un fel tăcerile; aici s-ar putea găsi argumentul *inviolabilităţii etice*[329] a celuilalt.

Discursul, mod relaţional, este totodată întreţinere *cu* celălalt şi întreţinere *a* celuilalt, unul ce-şi etalează transcendenţa în chiar actul întreţinerii. Celălalt nu participă la relaţia

---

[325] *TI*, p. 167.

[326] *TI*, p. 168.

[327] „Remonter de la thématisation au langage et entendre celui-ci comme signification ou communication, c'est à nouveau découvrir le sujet comme le nœud d'une intrigue entre le Même et l'Autre, intrigue qui cette fois s'explicite comme une exposition du Même à l'Autre.", cf. Petrosino şi Roland, *op. cit.* p. 43.

[328] „Cuvântul se spune chiar atunci când se păstrează tăcerea, a cărei greutate recunoaşte această evaziune a Celuilalt. Cunoaşterea care îl absoarbe pe celălalt se plasează îndată în discursul pe care i-l adresez. A vorbi, în locul lui *a lăsa să fie*, îl solicită pe celălalt. Cuvântul se rupe de vedere.", *TI*, p. 168.

[329] *TI*, p. 168.

discursivă ca parte a unității discursive; celălalt este un străin absolut, cineva care-şi debordează întâmpinarea şi în al cărui exces eu sunt pus în cauză printr-un fel de iradiere heterocentrică. Celălalt nu se limitează la a veni către mine punându-mă în cauză; el anunță tipul de raport verbal, îmi decide poziționarea față-către-față, mă abate de la tendințele privirii furişe, îmi corectează slăbiciunea vorbăriei facile despre orice. Stau *în* fața[330] lui şi vorbesc *cu* el. Persoana lui îmi specifică, stându-mi înainte, felul cum voi întâmpina infinitul, relația cu un chip, exclusivitate a prezervării exteriorității celuilalt. Socialitatea, context al relației etice, loc al elaborării discursului, prilejuieşte revelația metafizică a infinității celuilalt, cea care, devenind idee a unui eu, afectează pozitiv, răneşte sfera interiorității mele – rană de pe urma căreia se poate ivi responsabilitatea pentru transcendența lui.

Chipul, „mai puțin" decât apariție, „mai slab" decât fenomenul. Sărăcia feței

În *AE,* Lévinas eliberează sensul chipului de ceea ce este specific fenomenului ca apariție în câmpul reprezentării. Cu asta, desigur, vrea să impună o nouă definiție[331] a subiectului, care pare să fi fost tot mai mult redus la ipostaza, oarecum dominatoare, de subiect intențional. Relația interpersonală etică nu se desfăşoară în felul controlului figurii celuilalt prin ex-centrarea eului ca alter-ego. Merleau-Ponty a spus-o şi el, eul nu se poate constitui pe sine decât în relație cu ceilalți, cu pluralitatea celorlalte euri. Pasul în plus făcut de Lévinas vine să anuleze idealitatea celuilalt, să o retragă sensului fenomenalității. Chipul celuilalt nu va mai fi un fenomen, aparent alături de celelalte pe orizontul neutru al lumii. Chipul e i-reprezentabil şi non-aparent, pentru că el nu se arată spre a onora o intenție ce-l scontează şi în cadrele căreia există aprioriseme reprezentării, analogice, ale unui alt eu. Eul celuilalt, chipul sau fața lui nu vor fi de acum reflexe ale conştiinței exteriorității care admite principial posibilitatea pluralității celorlalți, astfel deveniți pre-judecăți formale, numărul matematic deschis al unor alterități plate, impersonale. Ideea, noema alterității, este chiar riscul major al filosofiei, slăbiciunea reducerii unicității chipului la sensul lui pentru altul. Alteritatea nu e noemă corespunzătoare unei noese, ci indescriptibilul unei persoane transcendente, non-sensul unui actant heterointențional, *an-arhie* a unui răspunzător dia-cronic. Calitățile eticilor iluministe nu mai decid acum relația intersubiectivă, voința nu modifică aprioriseme situării inter-fețelor, libertatea nu

[330] „Poziția în față, opoziția prin excelență, nu se poate realiza decât sub forma unei puneri în cauză morale. Această mişcare pleacă de la Altul.", *TI,* p. 168.

[331] „Nul doute que cette volonté d'Emmanuel Lévinas de définir ainsi la subjectivité comme substitution et éthique de la responsabilité comme vulnérabilité, passivité et créativité à la fois, en se situant en rupture totale avec la théorie du sujet de l'idéalisme allemand et avec le point de vue égologique de la phénoménologie transcendentale de Husserl, est réductible à la recherche, à la fondation par E. Lévinas d'une intentionnalité de l'extériorité en dehors de contextes traditionnels de la phénoménologie, en échappant au déterminisme de la structure «dedans-dehors» qui marque encore la pensée de Heidegger, comme le constate à juste titre Jacques Derrida.", cf. Münster, în vol. *La différence comme non-indifférence,* Édition Kimé, Paris, 1995. p. 63.

precedă actul responsabilităţii; chipul este anterior voinţei subiectului. Când se trezeşte la conştiinţa ipseităţii, acesta poartă deja un chip. Non-libertatea de a alege un chip sau de a-l refuza se traduce în relaţia cu celălalt prin situare în afecţiunea lui şi în responsabilitate. În orice moment, pentru subiect este prea târziu să-şi refuze chipul şi, prin urmare, să-şi decline[332] responsabilitatea. Caracterul non-intenţional al raportului etic credem că particularizează sistemul lévinasian de toate celelalte sisteme morale anterioare.

Chipul nu este fenomen pentru că transcendenţa lui nu se constituie pe orizontul de reprezentare, ceea îl face să fie *„mai puţin"* decât fenomenul, mai *„slab"* decât aparentul. Mai puţinul indică nondeterminaţia ca reprezentare, slăbiciunea trimite la incapacitatea asumării libere a relaţiei cu celălalt – etică, de la început. Metaforele preferate de Lévinas, categorii de semnificare mai potrivite aici decât conceptele, fapt dovedit de insistenţa repetiţiei lor, sunt expresii ale pasivităţii şi ne-putinţei: *nuditatea*[333] feţei sau nuditatea ex-punerii[334] la celălalt; *abandonul* de sine; *îmbătrânirea* ca pacienţă a afecţiunii timpului; *ridarea feţei* ca memorie a stigmatizării temporale; *sărăcia* ca non-posesiune a heterotemporalităţii morţii; intervalul, *lapsul* ca imposibilitate a retenţiei bătrâneţii în care se citeşte non-contemporaneitatea cu ceilalţi, irecuperabilul temporalităţii. Aproapele se arată, incondiţionat, ca măsură a dia-croniei, ca significanţă în prealabilul luării de atitudine din partea eului; celălalt *„mă reclamă mai înainte ca eu să fi venit. Întârziere irecuperabilă."*[335] Ca şi în Cântarea Cântărilor, celălalt vine la poarta eului mai înainte ca acesta să ştie, iar pe când îi deschide uşa, celălalt a plecat. Decalajul nu devine niciodată sincronie, tocmai pentru că este refuzată sinteza totalizantă a eului cu celălalt; eurile sunt reciproc inadecvabile şi incapabile de măsurare. Dia-cronia curbează spaţiul etic; accesul la alteritatea chipului, nevizual, este în chip originar[336] situare etică.

Nefiind fenomen, chipul nu se manifestă în conştiinţa a ceva, în conştiinţă de..., care l-ar remite economiei circulare a lui Acelaşi. Alteritatea este *exclusă* în mod pozitiv de la performanţele gândirii căutătoare de sens. Eul etic este expus celuilalt mai înainte chiar ca el să apară, dia-cronie a supunerii ce întârzie mereu reculul voinţei dinaintea responsabilităţii. Distanţa dia-croniei, spaţialitatea ca non-reprezentabilitate a altuia,

---

[332] „Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat.", *AE*, p. 141.

[333] „La nudité est nudité du visage. Ce qui est nu, dans sa pauvreté, ne permet plus le dé-voilement, mais seulement l'accepter ou le refus. En ce sens la nudité du visage me convoque à la décision (...) Selon Lévinas, le visage ne peut qu'être nu; il est la nudité, la nudité première à laquelle toutes les autres se réfèrent." (p. 99); „Dans cette nudité... le visage s'exprime. Dans l'expression, le visage affirme ce qui lui est essentiel." (p. 99); „Dans sa nudité, dans son incapacité a renvoyer à autre chose que lui, le visage s'exprime (...); l'expression du visage n'est pas vraie, tout simplement elle est. Unique, elle ne laisse pas d'espace logique à sa contradictoire. Dans le visage l'exprime assiste à l'expression, il exprime son expression même face au visage, le temps nécessaire a l'interprétation de tout signe m'est plus nécessaire: dans le visage en tant qu'expression s'effondre la duplicité constitutive du signe." (p. 99), cf. Petrosino şi Rolland, *op. cit.*

[334] „Mon exposition au prochain est antérieure a son apparaître même." (p. 91); „J'ai été élu pour ce prochain. En tant que je suis place a partir d'Autrui, Autrui définit ma place." (p. 92), cf. Petrosino şi Rolland.

[335] *AE*, p. 141.

[336] *EI*, p. 79.

subîntinde la capetele ei prezența exclusivă a unei reciprocații disimetrice, lipsite de esență comună. Rostirea ca expunere a psihismului eului, imposibilitatea retenției temporale capătă calitatea legăturii etice, sensul obsesiei pentru aproapele, *non-indiferența la Altul*[337]. Rostirea întâmpină un chip care nu s-a ivit (*donația etică premerge constituirii intenționale*); dar acel chip care nu s-a ivit mă privește[338] din dia-cronia ne-ivirii lui (*inaparentul nu este exclus situării sensibile, afectării etice*) – aceasta fiind, după Lévinas, diferența fundamentală față de fenomenalitate.

Nu se propune o fenomenologie a feței, după cum Lévinas îi replica[339] lui Ph. Nemo. O fenomenologie ar traduce transcendentul chipului în modalitate a reprezentării, ar face din pielea feței obiect de lectură uitându-se astfel mai adâncul sensibilității, ar lăsa ochilor șansa de a fascina deturnând atenția de la invizibilitatea chipului. Un mod bun de a întâlni chipul celuilalt este *„să nu remarci culoarea ochilor lui"* care ar provoca o ancorare în obiectualitate și, prin asta, o deplasare în intențional. Chipul care se opune eului nu este vizibilul pielii feței, ci nuditatea ne-ascunderii unui altul, dincolo de fenomenalitate, nuditatea extremă dincolo de pudoarea exteriorității. Fața este non-reprezentabilul celuilalt și, în asta, sărăcia[340] la limită a obiectivității; ea traversează ordinea experienței prin subversiunea mișcării de retragere – retragere din esențialitatea ființei indicând un *dincolo* de ființă ori un *altfel* decât ființă. Ne-manifestată prin fenomenele aparenței și reprezentării, fața nu se propune ca un imediat de care emfaza empiriei ar putea să se cramponeze. Fața semnifică fără a se face vizibilă ca lucru, este signifiantă în afara vreunui context care să se ofere drept cadru eventual de comprehensiune, fără context adică, fără recurs la actele de observație cotidiene care-l arată pe celălalt drept un funcționar, un nume, o măsură pentru ceilalți, un creator de opere etc. Fața riscă invizibilitatea chipului, nu se apără din spatele certificării contextului. Ca semnificație în ea însăși, mai mult decât ex-poziție[341] în planul vizibilității celuilalt, fața este ceea ce – în sens profund etic – *nu este văzut*.[342] Mai curând fața este ceva care se aude vorbind – *„fața vorbește"*[343] –, care etalează rostirea afecțiunii. De după curba spațiului etic, invizibilul feței se face discurs, logos al sensibilității afectate. Acestui logos al afecțiunii eul nu-i rămâne indiferent, pentru că nu se poate sustrage auzirii lui – non-indiferența capătă la Lévinas statutul unei condiționări etice pre-originare –, este inevitabilitate a responsabilității și salutului, inevitabilitate a non-libertății ostaticului. Ca

---

[337] *AE*, p. 142.

[338] „Chipul nu este doar fața... El este și ceea ce vede. Nu însă atât ceea ce vede lucrurile – relație teoretică –, cât ceea ce schimbă priviri. Fața nu este chip decât în față-către-față.", cf. Derrida, op. cit. p. 144.

[339] *EI*, p. 79.

[340] „...il y a dans le visage une pauvreté essentielle.", *EI*, p. 80.

[341] „L'exposition désigne le statut absolument initial du moi comme un soi, la non-allergie toute première du moi à l'autre et la priorité de l'autre en ce dispositif. L'exposition résulte de ce laisser-être l'autre dans la citadelle du moi, le laisser-être de la récurrence, du retour ou de la venue de l'autre dans le même.", cf. Guy Petitdemange, în volumul colectiv *Répondre d'Autrui*, A la Baconnière – Neuchâtel, 1989, p. 79.

[342] *EI*, p. 81.

[343] *EI*, p. 82.

sensibilitate la celălalt, eul răspunde deja dintotdeauna de chipul lui, de suferinţa şi chiar de responsabilitatea lui, răspunde în emfaza unei devoţiuni disimetrice pe care nu o contestă în libertatea opţiunii, ca şi cum apariţia feţei ar purta cu sine un ordin.[344] Dar printr-o figură de retragere în nuditatea invizibilului, faţa se remite slăbiciunii solicitând grijă – responsabilitatea reconfigurându-se ca supunere la ordinul de-a rămâne afectat de urmele traversării în retragere a infinităţii celuilalt, infinitate ce deschide calea către ideea[345] de Dumnezeu. Transcendenţa chipului este ceea ce a devenit, la Lévinas, ideea carteziană a infinitului sădit în conştiinţă de către Dumnezeu pentru a-şi face anunţată prezenţa incomprehensibilă, calea de acces la prezenţa lui Dumnezeu prin conştiinţa excedenţei lui infinite.

Chipul ca „defecţiune" în fenomen şi reprezentare

Foarte interesantă este o observaţie a lui Lévinas prin care vrea să etaleze specificul feţei în denunţul implicit al reprezentării fenomenologice, totuşi nu atât de originală, încât să nu trimită la ceva anterior. Este vorba de specificaţia din *EI*, p. 94 în care se spune că *„întreg corpul uman este, mai mult sau mai puţin, faţă"*, întrucât este expresiv. Expresivitatea e categoria esenţială prin care se defineşte faţa, ceea ce-i dă o extensiune evident mult lărgită prin raport cu înţelesul ei consacrat. Ideea la care se poate face trimitere, fără a o fi găsit măcar aluziv în textele lévinasiene, se află în angelologia creştină unde se spune despre înger că, printr-o mişcare de semnificare dinspre exterioritatea corpului înspre interioritatea luminii, corpul acestuia are tendinţa de-a se retrage devenind faţă, iar faţa se centrează în ochi devenind lumină. Astfel, chipul îngerului şi trupul lui sunt straturi epifanice ale interiorităţii luminii, ochiul fiind în esenţă natura lui hyletică. Îngerul se mişcă privind, atinge văzând, raza privirii lui subîntinde o corporeitate ilimitativă. După cum îngerul este integral ochi iar mişcarea lui viziune, faţa este integral afecţiune şi expresie. Felul expunerii îngerului este aţintirea privirii care mă vizează, de care sunt măsurat înainte să fi avut timp să-mi acopăr nuditatea; expunerea feţei este totala sensibilitate ce nu-şi poate eschiva non-indiferenţa şi astfel nu-şi poate ocoli urmele vulnerabilităţii.

Nuditatea chipului, împinsă până la dezgolirea pacienţei vulnerabilităţii lipsite de protecţie, sărăcia fenomenalităţii abandonată la marginea inaparenţei, slăbiciunea îmbătrânirii care exhibă prin cutele feţei iremediabilul afecţiunii temporale, afectare a diacroniei proprii – noncontemporaneitatea cu retenţiile, retragerea în moarte ca decenţă a indecenţei temporale – sunt multele feluri sub care se împlineşte fractura esenţei care îngăduie primatul fiinţei asupra chipului, a reprezentării asupra proximităţii. Într-o topologie etică, a spaţiului curbat de dia-cronie, chipul exprimă proximitatea inaparentului, intimitatea frateră cu celălalt dincolo de cadrul posibilităţilor de

[344] „Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait.", *EI*, p. 83.
[345] *EI*, p. 86.

obiectivare tematică ce l-ar reduce la sensul noematic. Chipul este contact anterior luării de inițiativă, expunere prealabilă proiecției. Pielea feței, palimpsest pe care timpul își înscrie remuşcările, se arată celuilalt fără a-i reține atenția, se arată pentru a expune invizibilul chipului. Fața comportă acea dublă învestitură a epifaniei care îi permite să planeze „*sfâșiată*" între vizibil și invizibil, între indecența neascunderii îmbătrânirii și transcendența invizibilă a ascunderii chipului care tocmai astfel și acum mă privește. Cutele feței pliază ascunsul temporalității ce nu poate deveni sincronie, sunt falduri ale unui veșmânt devenit prea larg pentru cât a mai rămas de trăit; în bătrânețe devenită *micime, puținătate* iese la iveală filialitatea sincronului retenției prin raport cu dia-cronia imemorabilului.

Fața este restul fenomenal care face transparentă distanța siderală a chipului, manifestare a intimității de după curba afecțiunii ce astfel se dovedește necondiționată fenomenologic. Privirea chipului invizibil mă privește ca și cum întreaga față a celuilalt ar fi un ochi deschis al cărui surâs maschează o lumină iscoditoare. Nuditatea expunerii celuilalt este prealabilă posibilității vederii, chipul este deja fixare asupra mea și sensibilitate înainte să fi decis dezvelirea intențională pentru a-l repatria în invizibil, înainte să-i fi putut opune traiectoria teleologică ce-l obligă la retragere. Imediatul afecțiunii chipului este act fără să fi fost cândva simplă potență; dia-cronia prezenței lui nu urmează logica alternanței dialectice. Nu este prezent pentru a se retrage, căci timpul lui nu curge divizibil. Retragerea lui este semnalată de mișcarea interpunerii feței îmbătrânind care arată că ceva trebuie ascuns, că cineva este deja ascuns. Fraparea cutelor îmbătrânite instigă la reevaluarea retragerii chipului sub figura invizibilului fertilității ce pune la cale, pe de-a ascunsul, venirea copilului. Apariția feței joacă figura parentală în raport cu inaparentul chipului, inversiune paradoxală dacă se reamintește că fixarea privirii chipului, de la distanța siderală, a fost pre-originar manifestă. Pielea feței vrea să garanteze o proximitate a cărei evidență camuflează vulnerabilitatea nudității față de privirea iscoditoare a invizibilității chipului, necondiționatul loviturii frapante a alterității. Pielea feței mistifică transparența invizibilului, joacă miza delegitimării pentru a proteja de bănuiala reprezentabilității pe cel ce-o învestește. Surâsul ei se arată ca manifestare a mângâierii celui invizibil, atingere cu degetele eternității dia-cronice – mângâiere a solidarității chipului ce-și face din reliefurile feței semne epifanice ale afecțiunii. Contactul cu pielea feței ce exprimă mângâierea solidară a surâsului este, în alt registru, mișcare de îndepărtare[346] pentru a deschide perspectiva necesară vederii invizibilului chipului. Solidaritatea surâsului scoate la iveală o cheie ce divulgă posibilitatea vizibilității invizibilului chipului, anume ca unul ce locuiește în semnele afecțiunii lui. Expunerea la

[346] „La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le prochain ne comble pas l'approche. La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non-intentionalité, non-téléologie: d'où dés-ordre de la caresse, diachronie, plaisir sans présent; pitié; dolence. La proximité, l'immédiateté, c'est jouir et souffrir par l'autre. Mais je ne peux jouir et souffrir par l'autre que parce que je-suis-pour-l'autre, parce que le contact de la peau est encore la proximité du visage, responsabilité, obsession de l'autre, être-l'un-pour-l'autre: naissance même de la signification au-delà de l'être.", *AE*, p. 144.

inaparentul privirii chipului se întreţine ca *sensibilitate, obsesie* pentru celălalt, *intrigă a infinitului* ce se refuză corelativului şi excedă priza intenţională, declină sensul retenţiilor prin menţinerea în diacronia imemorabilului. Rostirea proximităţii învăluie apariţia sub orizontul reprezentării întreţinând intimitatea distanţei siderale a chipului ca *defecţiune*[347] în fenomenalitate, fisură a perdelei fiinţei, translatează orizontul signifianţei dincolo de condiţia ontologică – exces al chipului asupra fiinţei.

Lévinas înţelege chipul şi ca *imediatitate diacronică*[348], manifestare a prezenţei ce n-a parcurs fazele venirii la prezenţă ca proiecţie de lume, prezenţă non-contemporană cu priza contactului liber de după care transpiră *an-arhia* originară a relaţiei etice, inconvertibile în origine a lumii de sens. Non-contemporaneitatea lipsei de adecvaţie a eurilor, situate faţă-către-faţă, nu afectează proximitatea; sensibilitatea afecţiunii devine abia acum vulnerabilitate a celui neprotejat, care nu poate solicita satisfacţie pentru asignaţia în care se vede deja inculpat. Adâncimea spaţiului etic se vădeşte acum când *a fi împreună* nu rezumă accesibilitate opţională a eurilor, ci non-libertatea emancipării de lipsa de măsură a expunerii. Aproapele, în intimitatea invizibilităţii chipului, se califică, paradoxal, ca *Străinul (l'Etranger)*[349], ca un celălalt menit să nu-mi apară niciodată în formă fenomenală, exclus contingenţei localităţii, retras voinţei adecvaţiei în sincronie. Străinătatea *Străinului* expune diacronia relaţiei etice dincolo de fiinţarea împreună în temporalitatea fiinţei; chipul celălalt este *„apatrid"*[350] în fiinţă – observăm aici schimbarea radicală produsă de Lévinas faţă de ontologia fundamentală şi faţă de fenomenologia constitutivă. Relaţia de proximitate, afecţiunea celuilalt manifestă în diacronia insubstituibilului, ceea ce a fost numit *defecţiune a reprezentării* în arătarea feţei, *epifanie a signifianţei* în afara oricărui context şi astfel emfază a invizibilului în vizibil, *ambiguitate a diacroniei* în care se delegitimează temporalitatea reprezentării. Invizibilul, ca măsură de nemăsurat a proximităţii cu chipul celuilalt, descalifică tentaţia înscrierii lui într-o hagiografie epică menită discursului social – observaţia doxică a celui de-al treilea om asupra relaţiei mele cu celălalt, una care nu ia în consideraţie *an-arhia* transcendenţei etice. Protejat în această *an-arhie* de imperialismul subiectului universal deschis revelării lumii, chipul se rosteşte ca pasivitate radicală, şi asta nu va contrazice ceea ce am afirmat mai sus, că el ar fi act fără prealabilul potenţei, pasivitate a rostirii ce nu se propune constituirii de sens, ci marchează originarul donaţiei psihice, responsabilitatea fiinţării pentru bucuria şi tristeţea celuilalt, priză de fraternitate înaintea conştientizării subiective.

Chipul expune „mizeria" (*misère*) celuilalt, slăbiciune a situării lui sub riscul conversiunii obiectivante, posibilitate a afectării neantului. Faţa ridată colectează în cutele ei resturile inexpurgabile ale temporalităţii. Îmbătrânirea e obligată să suporte umilinţa maculării cu semnele neputinţei, unele asupra cărora sforţările expiatorii ale retrospecţiunii nu produc efect. Neputinţa solidarităţii de-a anula mizeria timpului

[347] *AE*, p. 144.
[348] *AE*, p. 145.
[349] *AE*, p. 145.
[350] *AE*, p. 145.

produce, în spațiul etic, sentimentul culpabilității pentru celălalt, vina pentru ireversibil, crima de a nu-l putea pune la adăpost. Obsesia pentru aproapele formulează mecanismul intim al preocupării neliniștitoare pentru mizeria și moartea lui, inabilitatea de a-l dezrobi – fatalitate sub care mortitudinea mea naturală se delegă vieții lui etice. Distanța separației ce-l garantează ca insubstituibil se umple devenind proximitate a rostirii – donația psihică în care chipul se face verb.

Chipul ca interioritate scapă intenționalității optice dar și posesiunii, prindere cu mâna sau cunoaștere, manipulării instrumentale sau celei noetice. Căutat din afară, chipul folosește alibiul feței pentru a-și masca transcendența; dinăuntru nu poate parveni decât în inițiativa proprie a apelului. O heterointenție nu poate provoca primitatea gestului apelativ. Libertatea dominatoare a chipului celuilalt ține de avantajul de-a hotărî contextul în care se revelează prin limbă, autonomie ce poate fi exploatată ca distanță față de intenția constitutivă, autonomie a tăcerii ca spațiu protector al unei interiorități ce se poate refuza, adică poate stărui dincoace de ființa ființării. Însă protecția nu e, totuși, garanție absolută căci, adăpostit de vizibilul feței, chipul rămâne întrucâtva la dispoziția agresiunii mele. Chiar dacă nu știu cine e dincolo de o față pe care o văd, pot totuși atenta la acea misterioasă ascundere, prin agresarea feței. Celălalt este, cum va remarca Lévinas, contextul unei manifestări negatoare mergând până la omucidere[351], alternativa defulată a comprehensiunii frustrate. Sensul istoricității se decide ca violență ori ca etică după felul în care e întâmpinată alteritatea chipului celuilalt, unu și multiplu în același timp, celălalt fiind un *tu* sau un *voi*. Cu cât mai sâcâitoare este libertatea de a scăpa prizei mele, a chipului celuilalt, și mai agilă reactivitatea negatoare, cu atât transcendența celuilalt mi se opune mai clar sub interdictul omuciderii, căci nefiindu-mi îngăduit să știu cine e celălalt, eu pot agresa doar aparențele de după care el mi se ascunde. „*Să nu ucizi*!" adică să nu distrugi epifania[352] unei transcendențe, cea răsărită dintr-o dată într-o privire ce te fixează. Aparența puterii totale, de care se poate dispune agresiv față de un chip vulnerabil în vizibilul feței, e, în fapt, dezarmată de infinitatea invizibilității chipului pe care nu știi unde să-l cauți, unul ce nu se lasă integrat vreunei topografii a localității ordonate de Același. Rezistența chipului celuilalt, numită de Lévinas rezistență etică, nu se comportă ca replică activă la o agresiune potențială. Însuși incognoscibilul alterității este puterea de a rezista în chip absolut. El poate fi afectat ca pacient biologic, ca adversar, ca dușman, ca indezirabil – toate acestea fiind evidente producții prin care alteritatea lui e contrafăcută –, dar nu poate fi afectat ca altul. Așa cum el este inconvertibil la nivelul cogniției, cum e liber de fenomen în raport cu o heterointenție, tot așa e inviolabil la nivel de transcendență. La limită, moartea poate fi moarte a omului, dar nu este moarte a alterității transcendente. Relația etică, responsabilitatea se decide la nivelul suprafeței de vulnerabilitate istorică a celuilalt, epifanie a chipului ca străin, sărman, orfan, văduvă, nevolnic, bolnav etc.

---

[351] „Celălalt este singura ființă pe care pot să vreau să o ucid.", *TI*, p. 171.

[352] „Epifania chipului este etică. Lupta cu care acest chip poate amenința presupune transcendența expresiei. Chipul amenință cu lupta ca într-o eventualitate, fără ca această amenințare să epuizeze epifania infinitului, fără ca ea să-și formuleze primul cuvânt.", *TI*, p. 172.

Nefiind fenomen, refuzat dezvăluirii, chipul îşi etalează proximitatea ca expresie, discurs şi mărturie deopotrivă, apel şi solicitare, dar şi instrucţie. Vorbirea celuilalt sparge vizibilul, surmontează apariţia vulnerabilă a goliciunii feţei, se impune ca autonomie dincolo de plasticitatea formei ce-l apropie. Imaginea feţei nu este perdea trasă peste invizibilitatea chipului, ci chiar sfială a nudităţii lui, putere a inocenţei lipsite de apărare, aceea care nu poate evada prin prudenta strategie a tăcerii. Logica expresivităţii chipului a scăpat deja circularităţii hermeneutice; niciodată chipul celuilalt nu a fost semnul sau cuvântul a cărui interpretare să reveleze prealabilul unei apartenenţe la sens. Chipul nu devine sens a ceea ce a fost gândit drept chip, nu derivă, în final, din abilităţile unei comprehensiuni bine manipulate astfel încât sensul rezultat să coincidă cu vreo esenţă. Chip al exterioritătii, el nu revine niciodată la aprehensiunile sintetice ale eului. Modul de a fi al chipului devine mărturie a celui exterior în interioritatea lui intangibilă, garantată de prestigiul feţei, cea care stă dinaintea mea şi-mi vorbeşte; astfel, cuvântul traversează către mine distanţa produsă în transcendenţă. Mai înainte să fi apucat să devină act al comunicării, cuvântul este principiu al ordinii fiinţei, expresie a unui inasimilabil care, neputând fi înţeles, e întâmpinat ca oaspete. O faţă mi se arată pregătindu-mă pentru ascultarea unui discurs, unul ce poate fi imprecis, echivoc sau chiar disimulativ, dar asta nu mai poate aduce îndoială asupra frontalităţii vizibile a feţei. Chipul este chiar interiorul ce rezistă imaculat sub ascunsul feţei atunci când discursul are libertatea abilă de a minţi. Alternativa adevărului şi minciunii[353] nu vizează cuvântul chipului, cât doar suprafaţa comunicării de unde începe echivocul. Întotdeauna este adevărat că cineva îmi vorbeşte, chiar dacă nu este adevărat ceea ce-mi vorbeşte. Adevărul chipului este epifania discursivă, iar nu valabilitatea logică a mesajului, faptul că cineva se exprimă, nu acela că el exprimă un fapt veridic. În sensul de epifanie a interiorităţii celuilalt, cuvântul este, lévinasian vorbind, *cuvânt de onoare*[354] – prezentare şi mărturie a celuilalt. Într-o accepţiune personală, Lévinas va identifica Raţiunea, fetişul atât de onorat al filosofiei occidentale, cu actul discursiv prin care celălalt reprimă impulsurile violente prezente în mine aducându-mă la responsabilitate. Raţiunea capătă aici o semnificaţie etică. Chipul celuilalt, care mă afectează cu urma (*trace*) infinitului, una pe care n-o pot metaboliza, mă instruieşte şi-mi deschide teritoriul raţionalităţii etice, cu atât mai eficace, cu cât el vine de la înălţimea unei *Alteţe*, a unui *Dumneavoastră*.

Ca sens al interiorităţii, locul singular unde se caută o transcendenţă, chipul are drept posibilitate relaţională aspiraţia metafizică prin a cărei raţiune de manifestare se recunoaşte implicit un alt chip, separat; relaţia nu anulează separarea, iar aceasta din urmă nu slăbeşte relaţia, cât mai curând o face posibilă. Maniera etică a relaţiei se afirmă în

[353] „Expresia nu e menită a ne *da* interioritatea Celuilalt. Celălalt care se exprimă nu se *dă* şi, în consecinţă, îşi păstrează libertatea de a minţi. Însă minciuna şi adevărul presupun deja autenticitatea absolută a chipului – fapt privilegiat al prezentării fiinţei, străin de alternativa adevărului şi non-adevărului, dejucând ambiguitatea adevăratului şi falsului pe care o riscă orice adevăr, ambiguitate în care se mişcă de altfel toate valorile.", *TI*, p. 175.

[354] „Orice limbaj înţeles ca schimb de semne verbale se referă deja la acest cuvânt de onoare originar. Semnul verbal se plasează acolo unde cineva semnifică ceva unei persoane diferite. Semnul verbal presupune deja o autentificare a semnificantului.", *TI*, p. 175.

frontalitatea feţelor care şi-au exclus terţul exterior ce le-ar îngloba într-o totalitate. Pentru ca relaţia să fie absolută, separaţia trebuie să fie absolută. Alteritatea celuilalt nu este gândită conform schematismului logic ce-l defineşte pe B în opoziţie cu A; alteritatea este personală, unicitate a chipului dincolo de orice comparaţie, ea ocupând gradele diferenţiate etic ale înălţimii sau smereniei. Etica lévinasiană propune ca istoria fiinţării să fie decisă prin considerarea unei *multiplicităţi originare* de persoane care se *interconstituie* prin situarea faţă-către-faţă, relaţie a unor *singularităţi multiple*. Emergenţa limbajului se justifică pornind de la originaritatea expresivităţii feţei; cel ce poate vorbi[355] trebuie mai întâi să *facă faţă* celuilalt. A fiinţa este atunci deopotrivă afirmare expresivă dinaintea celuilalt care, astfel, capătă semnificări din partea unui chip transcendent, dar şi apologie personală, ceea ce trebuie înţeles ca exerciţiul verbal de îndreptăţire a libertăţii, vulnerabilitatea ce solicită protecţia unor interdicte. Apologia este apel făcut raţiunii celuilalt ca unul căruia îi este încredinţat, prin chip şi limbaj, sensul lumii proprii, unul făcut deja responsabil prin inestimabilul a ceea ce i s-a încredinţat. Etica e posibilă tocmai pentru că interlocutorii sunt insubstituibili în modul asimetric al aranjamentului responsabil, sunt dispuşi într-o relaţie pe care n-o mai pot licita, dar pe care, în schimb, o pot distruge. Dacă celălalt nu ar fi vulnerabil până la destrucţie, etica ar rămâne un plăcut moft estetic.

Chipul este semnificaţie înaintea limbajului şi „origine" a lumii

Paginile finale din *Totalitate şi Infinit* stabilesc limpede sensul lévinasian al chipului, precum şi relaţia acestuia cu limbajul şi semnificarea. Sensul profund personalist al filosofiei ce se justifică drept intenţie etică obligă acceptarea principiului fundamental enunţat de Lévinas în termenii următori: *Faptul prim al semnificaţiei se produce într-un chip*. Totodată, să nu uităm decisiva observaţie a lui Derrida, conform căreia chipul este evenimentul care centrează ordinea şi care constituie principiul[356] lumii – una dintre cele mai adânci meditaţii ontologice vizavi de semnificaţia lévinasiană a chipului. Saturaţia semnificantă a chipului se manifestă fără suportul exerciţiului de comprehensiune care l-ar corela unor realităţi exterioare lui ori l-ar traduce în sensuri configurate lingvistic. Chipul

---

[355] „Fiinţa mea se produce producându-se altora în discurs, ea este ceea ce li se revelează altora, însă participând ea însăşi la propria revelaţie, asistând la ea. Eu sînt în adevăr producându-mă în istorie sub judecata cu care ea mă vizează în prezenţa mea – adică lăsându-mi dreptul la cuvânt.", *TI*, p. 225.

[356] „Întotdeauna în spatele semnelor şi faptelor (*œuvres*) sale, în interioritatea sa pentru totdeauna secretă şi discretă, întrerupând, prin libertatea sa de cuvânt, toate totalităţile istoriei, chipul nu este «din lume». *Îi este originea*. Eu nu pot să vorbesc despre el decât vorbindu-i, şi nu pot să-l ajung decât aşa cum *trebuie* să-l ajung. Eu însă nu trebuie să îl ajung decât ca pe inaccesibilul, invizibilul, intangibilul însuşi (...) Cuvânt şi privire, chipul nu este, prin urmare, în lume dat fiind că deschide şi excedează toalitatea. Iată de ce el marchează sfârşitul oricărei puteri, al oricărei violenţe şi începutul eticii.", cf. Derrida, *Violenţă şi metafizică*, în *Scriitura şi diferenţa*, 1998, p. 150.

semnifică înainte[357] să se poată specifica semnificaţia lui, premerge travaliului lămuritor posibil o dată cu convenţia lingvistică. Semnele sensurilor sunt preconţinute în interioritatea chipului ca într-un principiu de posibilitate; lumina în care limbajul pune sensurile cu care operează este desprinsă din orizontul luminii chipului. Chipul dă măsura semnificării înainte ca sensul măsurii să fi fost stabilit, angajează ordine prin simpla lui stăruinţă care trimite, într-o tăcere solemnă, la un sens deasupra fiinţării. Chipul semnifică în felul unei circularităţi, adică semnifică faptul că se găseşte un semnificant ce deja elaborează, în pacienţa prezenţei, repere de sens; semnifică semnificându-se pe sine ca semnificant, adică îşi divulgă originaritatea personală de sens pe deasupra fiinţării. Semnificaţia originară cu care e învestit chipul este tocmai de a sta ca centru care iradiază semnificaţie. Opera lui luminează în obscuritatea metafizică a imparţialului *il y a,* aduce expresivitate în orizontul elementalităţii nocturne, înfăţişează promisiunea unei geneze care poate marca repere, ordine, orientare, relaţie şi emfază.

Originaritatea chipului se manifestă relaţional, emerge pe fondul unei pluralităţi personale. Genetica chipului nu trebuie tratată ca exclusivitate transcendentală a separaţiei, deşi separaţia este un adevăr fundamental, ci mai curând în echilibrul orizontalităţii relaţionale în care apariţia este eveniment interconstitutiv. Pluralitatea chipurilor se arată ca epifanie a coprezenţei necondiţionate, unde ideea de centru şi periferie nu capătă sens decât printr-o situare alternativă în exclusivitatea inaugurală a diverselor ipseităţi. *Pentru sine*-le ipseităţii şi *faţă-de-altul* relaţional nu se ordonează istoric, ci morfologic. A fi chip semnifică deja fiinţarea la sine şi expresivitatea pentru altul. În chip alteritatea personală este cooriginară ipseităţii, fiinţare *la sine* în anterioritatea constituirii transcendentale a eului ca centru gnosic şi praxic. Anterioritatea situării *pentru*[358] altul condiţionează producţia de sens, care justifică apoi istoria gândirii. Calitatea sensului, pe care chipul îl prefixează are *ab origine* determinaţie morală – oricum, lui Lévinas îi place să creadă asta –, *a fi pentru celălalt înseamnă a fi bun.* Interconstituirea, surpriza constatării în proximitatea nemediată a chipurilor celorlalţi se consumă ca şi cum ar fi fost deja preangajată bunătatea – interes, curiozitate şi deferenţă –, întâmpinare a alterităţii ca altă fiinţare, anume ca demnitate a ceea ce, din absolut, îmi scapă tocmai pentru a fi fost constituit ca un altul. Comprehensiunea celuilalt de la care poate porni orice intenţie de comunicare recunoaşte implicitul bunătăţii ca răgazul anume în care două chipuri conspiră la responsabilitate, îşi decid temporalitatea ca răbdare a lui faţă-către-faţă, ceea ce revine la a semnifica fără încă a vorbi. Disimetria ipseităţii în raport cu pacienţa heteroafecţiunii manifestă evidenţa morală a relaţiei; ontologia lui *la sine* nu aduce specificitate în istoria subiectivităţii; abia manifestarea *pentru* altul, persistenţa în afectarea *de către* el confirmă o calificaţie specificat etică. A fi pentru sine

[357] „Chipul semnifică prin el însuşi, semnificaţia sa precedă acea *Sinngebung*, în lumina sa apare deja un comportament cu sens, chipul răspândeşte lumina în care se vede lumina. El nu trebuie explicat, fiindcă de la el începe orice explicaţie.". *TI,* pp. 233-234.

[358] „Trebuie mai întâi să fii pentru celălalt – să exişti şi nu doar să lucrezi – pentru ca fenomenul sensului, corelativ sensului unei gândiri, să poată apărea.", *TI,* p. 234.

se petrece în neutralitatea solitudinii ontologice, ipseitatea absolută nu are statut moral. Abia revelația celuilalt, unul care deja *mă* afectează, *pentru* care sunt fără să fi avut răgazul alegerii, verticalizează[359] situarea interpersonală, inaugurează destinul etic.[360] Chipul alterității este protosemnificație și, dacă am vrea să o traducem pe placul filosofiei, cunoaștere primă, revelație gnosică principială, de la care pornind și la care revenind pentru nevoia confirmării se dezvoltă tematizarea, travaliul doxic. Protosemnificația chipului nu vrea să concedieze importanța limbajului ca operă intersubiectivă, nu vrea să-i relativizeze performanțele culturale. Afirmarea chipului vrea doar să amintească faptul că diferența absolută a umanului pe fondul orizontalității ontologice o constituie ivirea chipului, că, ținând seamă de asta, etica vorbește de un mister mai specific uman decât filosofiile ființei. Prezentarea de sine, autoprezentarea în care chipul este martorul propriei epifanii aduce în potențele ființării calitatea excelenței, inaugurează prin expresivitate o ontologie a emfazei (dezvoltată mai pe larg într-un alt capitol). Chipul este, în accepțiunea lui Lévinas, *semnificația originară*[361] *a ființării*, adică prezentarea de sine ca expresie personală, deopotrivă ipseitate și receptivitate față de altul. Chipul permite, în echivocul naturii lui, justificarea omologiei dintre semnificație și expresie. Orizontul ființării lipsite de chip ar rămâne victima acelei întunecimi a indiferentului *il y a* unde nu survine sens pentru că nu e cine să-l exprime.

Pluralitatea cooriginarității chipurilor decide sensul orizontal, etic, al transcendenței, ceea ce nu ne face să uităm că frontalitatea celuilalt poartă învestitura *Altesității Înaltului*.[362] Se va înțelege, de aici pornind, o transcendență ca și *conștiință morală*.[363] Altfel zis, fără a fi abandonată, metafizica – cea care pare a se fi calificat în gestiunea transcendenței – este resemnificată de pe poziții etice. Chipul celuilalt este epifanie primă și forma generică a exteriorității; raportul cu el descrie sensul transcenderii – celălalt este dincolo în mod absolut și ireductibil la centralitatea productivă a eului meu. Protosemnificația coincide chiar acestei ireductibilități a exteriorului[364] unui chip. Cadrul formal în care se dezvoltă opera semnificării este situarea față-*către*-față. Esențial este acel *către*, smulgere din insularitatea chipului și orientare expresivă către alteritatea semenului, unul apt de afectare. Eul nu-și deține signifianța în logica ipseității; signifianța se produce în relație, o dată cu acel *către* al chipului în care e decisă responsabilitatea.

---

[359] „Car le visage lui-même, tel qu'il « obsède et se montre; entre la transcendance et la visibilité/ invisibilité est à la croisée de l'éminence et de l'immanence.", cf. F. Guibal, *La transcendance*, în vol. *Positivité et transcendance*, p. 222.

[360] „Faptul că, existând pentru celălalt, exist altfel decât exist pentru mine este morala însăși.", *TI*, p. 234.

[361] *TI*, p. 234.

[362] „În chip, Celălalt își exprimă eminența, dimensiunea de majestate și de divinitate din care coboară.", *TI*, p. 235.

[363] *TI*, p. 234.

[364] „Exterioritatea este signifianța însăși. Și doar chipul este exterior în moralitatea sa. În această epifanie, chipul nu strălucește ca o formă îmbrăcând un conținut, ca o imagine, ci ca nuditatea principiului, în spatele căruia nu mai e nimic.", *TI*, p. 234.

Filialitatea chipului

Contactul cu chipul celuilalt evocă modalităţile în care, desprins de schema formală, el a devenit posibil ca expresie. E vorba anume de relaţia cu părintele. Nu susţinem că infinitatea alterităţii unui chip se naşte dintr-un părinte, aşa cum evident se naşte pruncul, puiul omului, aşa cum în genere vine în fiinţă orice făptură. Iarăşi, nu susţinem că sensul chipului ar fi generat dintr-o procesualitate biologică. Pruncul se naşte, el fiinţează, este vizibil, este viu şi are demnitatea propriei unicităţi pentru că s-a născut. Nu vorbim niciodată de alteritatea îngerului, creat de Dumnezeu într-o pretemporalitate, nu vorbim nici de alteritatea lucrului, confecţionat de un meşter într-un anume moment, rămas strict sub dependenţa calităţilor pe care i le-a dăruit, ţintuit ca fiinţare de fatalitatea intenţiilor lui meşteşugăreşti. Lucrul este pentru totdeauna lucru bun la ceva, anume în conformitate cu intenţia dezirativă a meşterului şi cu nevoia celui căruia îi e destinat. Nici creaţia divină, nici munca meşterului nu exprimă misterul prin care apare în lume un chip. Pentru a-l semnala, trebuie să facem recurs la fecunditate, în sensul lévinasian al *trans-substanţierii*.[365] Fecunditatea e misterul prin care din alteritatea părinţilor[366] – biologie şi transcendenţă a chipului – se naşte alteritatea terţă a copilului, diferit de părinţi şi totuşi continuându-i, *trans-substanţiindu-i*, ireductibil ca şi chip, dar strâns dependent de alteritătile parentale. Copilul, desigur, al unor părinţi, nu-şi datorează chipul părinţilor, este de la început suveranul propriului chip, unic şi transcendent, epifanie singulară în istoria fiinţei, ceea ce complică relaţia de filialitate. Un copil poate fi născut, dar chipul lui este transcendent, nu se naşte, nu poate fi ales, poartă cu sine demnitatea unei *supra*-naturi, nu e deductibil din nimic. Mai este atunci justă pretenţia că fiul este al unor părinţi? Biologic da, însă chipul este nenăscut; fecunditateaa e tocmai misterul prin care se poate revela acel nenăscut al chipului. Iată ce spune *Profetul* lui Kahlil Gibran[367]:

„Copiii voştri nu sunt copiii voştri.
Ei sunt fiii şi fiicele dorului Vieţii de ea însăşi îndrăgostită.
Ei vin prin voi dar nu din voi,
Şi, deşi sunt cu voi, ei nu sunt ai voştri (...)
Le puteţi găzdui trupul dar nu şi sufletul,
Fiindcă sufletele lor locuiesc în casa zilei de mâine,
pe care voi nu o puteţi vizita nici chiar în vis (...)
Voi sunteţi arcul din care copiii voştri, ca nişte săgeţi vii, sunt azvârliţi."

Alteritatea copilului o reprezintă acea învestitură cu care el se poate prezenta în faţa părinţilor, dar care nu se datorează părinţilor, care nu-i continuă, nu-i moşteneşte şi care,

---

[365] „... Acelaşi şi Altul nu se confundă, ci – dincolo de orice proiect posibil –, dincolo de orice putere cu sens şi inteligenţă – nasc un copil.", *TI*, p. 238.

[366] „Or, e nevoie de întâlnirea Celuilalt în calitate de feminin pentru ca să apară viitorul copilului dincolo de posibil, de dincolo de proiecte (...) În aceeaşi măsură al meu şi non-al-meu, o posibilitate a mea, însă şi o posibilitate a Altuia, a Iubitei, viitorul meu nu intră în esenţa logică a posibilului. Relaţia cu un asemenea viitor, ireductibilă la puterea asupra posibilelor, o vom numi fecunditate.", *TI*, p. 239.

[367] Kahlil Gibran, *Profetul*, Ed. Orion, col. Miracol, Bucureşti, 1991, p. 13.

din transcendența ei, li se poate opune. Ar rămâne de neînțeles cum copilul poate deveni un alt om, altă persoană, într-o deplină autonomie ființială față de părinți dacă el nu ar avea de la început ceva ce nu le-a aparținut lor. Așa cum nu poate fi născut, chipul nu poate fi refuzat ori ales – fața copilului este epifania asemănării care ajută părinții a-și recunoaște copilul, dar nu poate trăda invizibilitatea chipului. Transcendența chipului este totală chiar sub condiția *trans-substanțierii* filiale; viața părintelui poate fi preluată și dusă mai departe dar eul părintelui nicidecum. *Trans-substanțiarea* nu este în nici un caz *trans-personare*. Memoria părintelui poate fi perpetuată, dar persoana lui îi aparține exclusiv, nu poate fi donată, așa cum nici moartea proprie nu se donează. Eul copilului este alteritate radicală[368] în felul oricărei alterități; numai afecțiunea continuității biologice schimbă natura raporturilor, garantează excepția statutului parental, dimensionează personal fecunditatea – condiție a epifaniei feței dar nu și a posibilității chipului. Necesitatea iubirii parentale, întâlnire fertilă a transcendenței sexuale, ritualizează dezvăluirea naturii ca putere de a naște, dar neputință față de chipul nenăscut, față de viitorul în care e așteptată manifestarea epifaniei lui. În fecunditate, terțul filial obligă gândirea suplimentară a unei alterități verticale, alături de orizontala erotismului parental. Copilul este un al treilea gen, alături de cele definite în persoana părinților. Biologic și sociologic, alteritățile părinților și copilului se întâlnesc în familie, descriu o ordine domestică esențială istoricității. Însă în perspectivă metafizică, alteritățile chipului, părinte sau copil, își pierd calificația familială revelându-se ca individualități suverane, dispuse în orizontalitatea absolută a necondiționării. Chipul nu este bărbat, femeie sau copil, nu este părinte sau odraslă. Determinația lui este strict metafizică.

Copilul anunță un mod special de relaționare cu viitorul; el, care e așteptat, afectează din incertitudinea unui timp asupra căruia nu se pot avansa garanții. Timpul fecundității are o bogăție de semnificații cel puțin interesantă. Trecutul contactului parental, consumat ca fervoare juisantă a dobândirii timpului revelării esenței celuilalt, cade în resemnarea fecundă a unui prezent ce, nemaiașteptând o survenire erotică, scontează un copil. Viitorul ca mister al inaccesibilității celuilalt, feminin sau masculin, e convertit într-o nouă operă prospectivă, ca viitor al nașterii copilului – el se naște din viitorul refuzat al voluptății. Prezentul e fecunditatea însăși a acelei așteptări în care memoria erotică devine speranță a parentalității, garanția că s-a petrecut ceea ce nu poate parveni. Însă copilul rămâne deocamdată exilat, deși crescând în pântecul mamei lui, într-un viitor care nu se angajează, și tocmai de aceea este incertă survenirea chipului. Un copil se poate naște, dar chipul lui trebuie adus de timp. Misterul chipului este coalescent misterului temporalității. Suveranitatea chipului ține de imprescriptibilul temporalității. Principial este cu neputință de identificat un fond ontologic al chipului – așa cum este ființa pentru ființare –, unul din care să pornească, să se arate în emfaza expresivității lui; ca interioritate și transcendență, el nu se arată integral niciodată, nu se poate dezvălui întrucât este dincolo de totalitatea

[368] „Copilul meu este un străin (Isaia 49), nu însă doar față de mine, pentru că el este eu. Este un străin de sine (...) Nici o anticipare nu îl reprezintă, nu îl proiectează...", *TI*, p. 239.

temporalităţii ca operă istorică; nu este niciodată suficient timp pentru revelarea unui chip, ceea ce ne propune să interpretăm procesul manifestării lui ca *infinităţie*.

Dincolo de posibil

Copilul transcende însăşi relaţia filială prin temporalitatea manifestării infinite dincolo de puterea de a se continua a protecţiei parentale, dincolo de timpul avut la dispoziţie de părinte pentru a se întreţine ca cel de la care porneşte lanţul temporităţii filiale. Doar în relaţie cu fiul, părintele comportă jocul ontologic acelaşi-altul (*acelaşi* şi *străinul*), unde timpul dia-croniei provoacă alteritatea dar nu poate descalifica substanţa responsabilităţii – realul element de individuaţie. Misterul filialităţii semnifică modul manifestării în care absoluta condiţionare biologică este declinată de adopţia[369] relaţională; în ambele tipuri de relaţie, părintele asistă la desfăşurarea temporală a fiului atât ca şi continuitate cu parentalitatea lui, cât şi ca ruptură[370] şi autonomizare infinită a exclusivităţii filiale. Caracteristic posibilităţilor parentale este să fie decalate în dia-cronia temporalităţii fiului, dar şi să rămână de-a lungul întregului interval de sens al parentalităţii, reperul de ordine de la care capătă sens şi se configurează transcendenţa posibilităţii filiale. Ca altul decât părintele lui – înţeles aci mai cu seamă ca temporalitate parentală –, fiul deschide teritoriul unui „*dincolo de posibil*"[371] şi astfel validează orizontul unei noi disimetrii ontologice al cărei sens va deveni limpede abia în interpretarea conform eticii relaţionale. În faţa acelei dimensiuni a temporalităţii care se constituie în fiu de la sine, dincolo de posibilitatea de gestiune intenţională a părintelui, acesta din urmă îşi realizează absoluta pasivitate în al cărei ireductibil se poate ghici responsabilitatea parentală anterioară naşterii efective sau adopţiei copilului, responsabilitate neasumată izvorând din pre-originarul donaţiei psihice. Fiul se arată ca epifania concretă a temporalităţii dincolo de posibilul părintelui, aducând o dată cu asta o configuraţie nouă în relaţie, astfel încât parentalitatea să capete un sens transcendent. Specificul relaţiei parentale se luminează pe măsură ce diferenţele categoriilor ontologice devin mai clare. Pentru asta, Lévinas solicită înţelegerea ei în afara categoriei puterii sau a posesiei – faptul de a putea să fii ori acela de a putea să deţii nu indică încă posibilitatea copilului. Fecunditatea nu revine nici la cauzalitate şi nici la proprietate. Adevărata relaţie cu fiul nu trebuie văzută ca fapt de a avea, ci ca fapt de a fi – „*eu sunt, într-un anume fel, copilul meu*". Aici se impune remarcată transcendenţa în verbul a fi, copilul nu îi este propriu părintelui în felul stărilor lui interioare, a senzaţiilor sau afectelor. Proprietatea lui este

---

[369] „...la filialité biologique n'est que la figure première de la filialité; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans liens de parenté biologique. On peut avoir à l'égard d'autrui une attitude paternelle. Considérer autrui comme son fils, c'est précisément établir avec lui ces relations que j'appelle «au-delà de possible».", *EI*, p. 63.

[370] „...c'est une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est, en quelque façon, moi.", *EI* p. 62.

[371] *EI*, p. 62.

aceea de a fi persoana anume care priveşte chipul şi viaţa părintelui, apartenenţă şi în acelaşi timp autonomie sub condiţia identităţii şi a teleologiei temporale. Categoria parentalităţii produce sensul în care pot fi găsite, dincolo de cauzalitatea naturală, exterioritatea şi heterotemporalitatea ca şi condiţii ale responsabilităţii.

Adevărul că părintele şi fiul sunt ipostazieri ale unui identic rămâne un adevăr parţial; nu numai o anume substanţă a părintelui se continuă în viaţa fiului, dar şi o anume temporalitate, căci fiul este adoptat în timpul grijii părintelui, este încastrat în timpul parentalităţii, şi asta poate fi o relaţie mai adâncă decât transferul de substanţă. Fiul nu se naşte doar din trupul părinţilor, căci atunci ar fi reductibil la pura zoologie; el se naşte şi din proiectele temporale ale părinţilor, vine ca epifanie a viitorului lor, dar nu ca sursă privată a manifestării propriilor potenţe, ci ca afecţiune din viitor a unei retrospecţii erotice, viitor al unei întâlniri consumate. Într-o esenţială condiţionare, parentalitatea, care e obligatoriu faţă-în-faţă a unor polarităţi personale, e rezultatul advenienţei filiale. Copilul ce se anunţă ca viitor aduce calitatea parentalităţii peste certitudinea retrospectivă a erotismului consumat. Fiul hipercondiţionează părintele din posibilitatea pură a viitorului ce-l promite, act coesenţial condiţionării parentale care, dintr-un trecut memorabil, orientează sensul răbdării către prezentul manifestării filiale în care coincide inaugurarea parentalităţii cu cea a filialităţii. Fiul îşi naşte părinţii în chiar felul că timpul acestora permite naşterea fiului; este viitorul mai degrabă lui promis, din care vine spre a-şi boteza părinţii, spre a le dărui perspectiva unui chip în a cărui grijă se vor orienta către infinit. Chipul filialităţii nu vine o dată cu naşterea copilului, dar naşterea marchează evenimentul care înclină interesul părintelui către un viitor, îndepărtat, invizibil, în care el s-ar putea arăta, şi arătarea lui este chiar opera *infinitiei*[372].

Naşterea, în echivocul ei misterios, este atât aducere în fiinţă a parentalităţii cât şi a filialităţii, este o naştere împreună ce indică transcendenţa chipului filial, care vine dintr-o dimensiune a intangibilului pentru a-şi consacra părinţii. Numai dacă rămânem frapaţi de banalitatea succesiunilor naturale nu vom înţelege că părintele nu are nici o autoritate asupra fiului ca şi chip transcendent. Părintele poate naşte sau poate avorta copilul, dar nu poate condiţiona sensul temporal al chipului filialităţii, *„viitorul meu, care nu e un viitor al Aceluiaşi."*[373] Dincolo de părinte, ca posibilitate de fiinţare şi timp al fiinţării, copilul nu e separat în felul altor euri de interioritatea părintelui; el nu poate adveni decât ca unul ce-a plecat din temporalitatea parentală, este fiu al timpului parentalităţii, într-o formă exclusivă, aşa cum alţi subiecţi nu pot fi şi nici un alt fiu, fratele, nu este. Raportul de filialitate este absolut singular. Copilul poate să mă piardă, poate, printr-un accident social, să fie înfiat de altul, dar nu poate fi fiul altui timp decât cel pe care părintele l-a investit în naşterea lui. Legătura absolută cu persoana aceluia ţine de caracterul nontransferabil al timpului, necesar pentru ca parentalitatea să se ivească, special ca aşteptare a naşterii fiului. Astfel, identitatea parentală nu se alterează prin evoluţia ulterioară a raporturilor sociale; discontinuitatea viitorului, al cărui sens dia-cronic aduce

[372] „Fiinţa infinită, adică fiinţa reîncepând veşnic – şi care nu ar putea să se lipsească de subiectivitate, fiindcă nu ar putea reîncepe fără ea – se produce sub speciile fecundităţii.", *TI*, p. 240.
[373] *TI*, p. 240.

inevitabil suspendarea fiinţării mele, nu poate totuşi să afecteze calitatea mea parentală. Fiul meu va rămâne, de-a lungul întregii temporalităţi care-i rămâne la dispoziţie şi în ciuda oricărui accident care mi l-ar îndepărta şi pe oricine ar numi el tată, un fiu al meu; *„e aventura mea şi, în consecinţă, viitorul meu într-un sens foarte nou, în ciuda discontinuităţii."*[374] Metafizica temporalităţii se refuză speculaţiilor de natură fizică ori psihologică. O dată definit sensul prospecţiei, ca aşteptare a ivirii fiului, calitatea prezenţei ce-şi rememorează temporalitatea erotică nu mai poate fi contestată. Acel *eu şi tu* al relaţiei erotice în care se consacră timpul deschis către venirea fiului nu mai poate fi desfăcut, nu poate fi descalificat. Fiul se va naşte sau nu, însă sensul temporal al filialităţii a fost deja definit, ceea ce acordă botezul parentalităţii.

Copilul, ancoră pe care viitorul o aruncă în trupul părintelui, ţine îmbrăţişaţi în trupul lui, pentru totdeauna, părinţii, înnoadă între firele propriilor aspiraţii dorinţa metafizică infinită din care s-a zămislit, conspiră din dia-cronia ce-l protejează la infiniţia părintelui. Relaţia cu copilul este relaţie cu o alteritate a temporalităţii, delicateţe a intrării neinvitate în timpul Altuia. Separaţia rămâne, desigur, autonomie a chipului, anume ca sens al interiorităţii, exclusivitate temporală; raportul de fecunditate permite transgresarea acestei protecţii metafizice care acordă fiecărui chip exclusivitate asupra propriei temporalităţi. Eul care se refuză relaţiei încă rămâne întrucâtva în relaţie. Dar eul care se naşte dintr-o relaţie pe care n-o alege, a cărui istorie debutează sub protecţia parentală a altui eu, nu mai dispune de libertatea refuzului, nu se refugiază în autonomie. Chipul transcendenţei lui nu ar deveni instanţă personală fără condiţia originară a emergenţei din timpul părintelui; mai înainte să fie eu, copilul creşte efectiv în temporalitatea părintelui, aşa cum creşte din trupul mamei, e pregătit să intre în timpul propriu naşterii printr-o precuprindere în temporalitatea parentală – heterocronie în ortocronia parentalităţii, acel *întru viaţă* al morţii părintelui.

Desigur, este cazul să remarcăm drept specie a relaţiei parentale maternitatea ca timp propriu părintelui în care se zămisleşte temporalitatea unui copil; misterul naşterii defineşte translaţia unui chip, încă lipsit de autonomie şi temporalitate, dar totuşi gata să le capete, într-un timp iniţial. Timpul deţine funcţie maternă în raport cu orice fiinţare ce trebuie să se nască pentru a fiinţa. Feminitatea acelui *nu încă*, ce dintr-un viitor mai îndepărtat decât însuşi viitorul nu revine masculinităţii în relaţia erotică, deschizând însă o formă de pacienţă juisantă, revine, împreună cu masculinitatea pe care a frustrat-o, convertită în chip al copilului. Fiul aduce din viitor certitudinea iubirii, pe care părinţii pare să o fi rătăcit într-un ireversibil trecut, devenit, printr-o diversiune a sensului, mister al pudorii. Trecutul erotic poate fi mistificat, poate fi contrafăcut ori deconstruit, dar nu poate fi profanat; a devenit în pudoarea lui intangibil. Fiul vine garantat de pudoarea acelei iubiri, chiar dacă riscă în numele unui viitor ce scapă puterii, iubirii şi grijii parentale. Copilul riscă un viitor în numele părintelui pe care ştie că astfel îl va pierde, îşi licitează chipul ca transcendenţă ce decide moartea părintelui, desprinsă de nostalgia părintelui. Viitorul copilului nu-i concede chipul decât sub pactul tacit al morţii părintelui,

[374] *TI*, p. 240.

temporalitatea chipului filial ieşind din discontinuitatea cu timpul părintelui. Fiul smulge continuitatea de sub semnul repetiţiei[375] ontologice gratuite; el nu repetă viaţa părintelui ci începe la modul absolut o viaţă nouă, inaugurează o istorie inedită a chipului. Chipul filial înscrie o apoteoză emfatică în destinul neutral şi monoton al fiinţei parentale. Fiinţa nu prevede şi nu rezumă sensul noutăţii unui chip; acesta nu vine de dincolo de fiinţă, dar o înalţă la expresivitatea singularului şi, prin asta, la miraculos. Părintele nu e absolvit de sensul univocităţii temporale care-i rezervă moartea, dar timpul parentalităţii e renăscut[376] în discontinuul filial ce aduce cu sine, spre a-l dezvălui, secretul începutului ca nouă fiinţă.

Chipul copilului vine din obscuritatea unui viitor, semnificat în filosofia lui Lévinas prin neutralul *il y a*. Intervalul ce-l separă[377] de părinte insinuează moartea în relaţia filială. Orizontul luminii – previzibilitate, proiect, scontare – nu conturează sensul evenimentului ce aduce copilul; mai proprie decât venirea e certitudinea că temporalitatea lui translatează parentalitatea, orientând-o ca sens către *altundeva*. Propriu-zis copilul nu vine din părinţi, din trupul şi timpul lor, dar deschide prin părinţi o dimensiune pe care ei n-o pot cuceri, înscriind neputinţa lor în sensul mişcării de *infinitie*[378] şi, în alt registru produce *trans-substanţierea* părintelui. O dată cu fecunditatea, tinereţea capătă sens *filosofic*[379] pentru Lévinas. Alteritatea vine să limpezească sensul transcendenţei în fiinţă – timp şi chip al copilului. N-ar fi greşit să separăm sensul alterităţii celuilalt ca *partener* erotic spre care duce intenţionalitatea dorinţei de celălalt, dincolo de accesibilul oricărei subiectivităţi, al *copilului* – transcendent dincolo de transcendenţa partenerului şi timp dincolo de temporalitatea în care juisează o relaţie erotică. Fecunditatea produce excelenţa[380] calităţii morale; bunătatea ca un *a-fi-pentru* celălalt devine prin naşterea copilului o bunătate a bunătăţii, dăruire a însăşi puterii de a dărui. Aici se verifică teza

---

[375] „În fecunditate, plictiscala acestei repetiţii inutile se opreşte, eul este altul şi tânăr, fără ca totuşi ipseitatea care dădea sens şi orientare fiinţei să se piardă în această renunţare la sine. Fecunditatea continuă istoria, fără a produce bătrâneţe; timpul infinit nu aduce o viaţă eternă unui subiect care îmbătrâneşte. El este mai bun prin discontinuitatea generaţiilor, scandat de tinereţile inepuizabile ale copilului.", *TI*, p. 240.

[376] „Viitorul său nu se suprapune cu trecutul pe care ar trebui să-l înnoiască – el rămâne viitor absolut prin această subiectivitate care nu constă în a susţine reprezentări sau puteri, ci în a transcende în mod absolut în fecunditate. *Transcendenţa fecundităţii* nu are structura intenţionalităţii, fiindcă ea nu rezidă în puterile sale căci i se asociază alteritatea femininului: subiectivitatea erotică se constituie în actul comun al celui care simte şi a ceea ce este simţit, ca sinele unui Altul şi, prin aceasta, în sânul unei relaţii cu Altul, în sânul unei relaţii cu chipul.", *TI*, p. 244.

[377] „...ma vie commence dans une autre vie dont elle est séparée par un intervalle absolu qui marque une autre vie, absolument autre. Entre autrui et moi-même se creuse l'intervalle de la discrétion absolue de la mort." (p. 37); „Le parent et l'enfant appartiennent à des temps distincts et sont étrangers l'un à l'autre. Entre les temps respectifs des parents et de leur enfants se creuse un certain intervalle qui les sépare irrémédiablement et que Lévinas nomme le «temps mort».", cf. Ponzio, *Sujet et alterité. Sur E. Lévinas*, Édition L'Hamattan, Paris, 1996, p. 85.

[378] „A fi în mod infinit înseamnă a se produce sub speciile unui eu care este întotdeauna la origine, dar care nu găseşte obstacole reînnoirii substanţei sale, chiar dacă ele ar proveni din însăşi identitatea sa.", *TI*, p. 240.

[379] *TI*, p. 240.

[380] „Transcendenţa, acel pentru celălalt, bunătate corelativă chipului, fondează o relaţie mai adâncă: bunătatea bunătăţii. Fecunditatea născând fecunditate împlineşte bunătatea: ea este, dincolo de sacrificiul care impune un dar, darul puterii de a dărui, concepţia copilului.", *TI*, p. 241.

profundă a lui Lévinas: fiinţa se produce prin chip – celălalt, familia, societatea. Sensul fiinţei este în mod originar[381] etic, căci infinitatea se produce *sub speciile Eului.*[382]

Ontologia maternităţii; intrafiinţare şi heterotemporalitate

Ne propunem, preţ de câteva pagini, să semnificăm un aspect rămas oarecum marginal în opera lui Lévinas, marcată de ideologia falocratică a tradiţiei iudaice. Precis, va fi vorba de maternitate. Iar dacă vorbim de o ontologie a maternităţii, nu vrem să uzăm de eufemism, ci avem în vedere sensul cel mai propriu, natural al relaţiei mamă-fiu. O ontologie a chipului filial capătă sens împreună cu relaţia ce-l face posibil; naşterea, proces biologic, riscă să oculteze maternitatea prin chiar generalitatea ei. Pentru un fiu ce trebuie să se nască, potenţa temporală se decide încă în intervalul sarcinii, timp înainte de timp, fiinţare înainte de chip. A fi încastrat în temporalitatea mamei, a fiinţa în sânul mamei constituie deja un început de alteritate filială, dar începutul nu garantează sfârşitul. Nu există pentru orice fiu posibil un *în sfârşit* al naşterii prin care se inaugurează autonomia chipului. Ontologia fătului, înainte să devină fiu, este intrafiinţare, vieţuire în sânul mamei, dar deja de pe acuma, pretemporal totuşi heterotemporal – fătul nu are încă zile şi ore, dar totuşi are o temporalitate specifică ce-l poate duce la naştere sau la moarte prenatală. El poate muri în timpul lui, care nu sminteşte liniaritatea temporalităţii materne. Misterul fiinţei prenatale credem că trebuie înţeles ca intrafiinţare în maternitate, dar deja, înainte de naştere, heterotemporalitate. Acest timp al nenăscutului semnalează mai mult decât timpul posibilităţii logice ce-şi aşteaptă momentul începutului, este chiar caracterul fertil matern al temporalităţii. Şi spunând asta, nu operăm o personificare a unei categorii de reprezentare, ci pur şi simplu recunoaştem maternităţii o profundă determinaţie temporală. Temporalitatea fătului transcende încă de la începutul sarcinii timpul mamei; am putea spune, generalizând, că există transcendenţă temporală în chiar interiorul timpului, şi asta nu e potenţa devenirii, ci chiar heterotemporalitatea intrafiinţării. Chipul fiului vine din adâncimea acestei transcendenţe, ceea ce-l face unic, insolit, liber de determinaţie biologică. Prin maternitate vine în lume un fiu al cărui chip a fost dintotdeauna aici, se naşte ceva care e totuşi intemporal, capătă modalitate ceea ce este transmodal. Căci filialitatea este mod al fiinţării, corelativ parentalităţii, dar chipul nu e mod pentru că nu poate fi condiţionat, nu se produce în relaţie, deşi doar în relaţie se întrevede – unul ce nu poate fi epuizat de relaţia faţă-către-faţă tocmai pentru că asistă din transcendenţă la opera de prezentare pe care şi-o orchestrează, fără a deveni propria operă. Este esenţială aici diferenţa de teleologie între voinţă şi prezentare; voinţa se transferă în operă, devine opera ce se lasă în seama istoriei care vrea să o integreze ca pură exterioritate obiectivă, în vreme ce prezentarea este susţinere a discursului de către

---

[381] Ponzio vorbeşte de o intersubiectivitate originară, ireversibilă, vizibilă în raporturile sociale: „...la relation interpersonnelle est irréversible dans la mesure ou le mouvement intentionnel qui va du moi à l'autre ne saurait s'accomplir en sens inverse, en partant de l'autre, si ce dernier ne se pose d'abord comme moi, comme sujet à la première personne, dans la mesure où le mouvement qui va du moi à l'autre est un mouvement du moi lui-même et non pas d'une conscience qui, étrangère à la relation, en parcourrait successivement les termes.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 68.

[382] *TI*, p. 245.

interioritatea unui chip ce nu-şi anulează actul în operă, care rămâne prezent chiar dacă discursul încetează, şi nu revine la mişcarea indexului prin care istoria l-ar indica.

Maternitatea este mod al fiinţării, dar unul ce nu-şi epuizează sensul în producţia filială; e drept că fiul trebuie să se nască şi că el vine din intrafiinţarea fecundităţii. Dar tot atât de drept e şi că heterotemporalitatea ca dimensiune în care se defineşte transcendenţa chipului nu revine la temporalitatea maternă, ceea ce obligă la considerarea chipului ca un dincolo de modalitate. Chipul fiului nu este totuşi fiu, cu toate că numai prin acesta din urmă se prezintă – nu vine la lumină, nu se dezvăluie, nu se reprezintă, ci, în sens strict lévinasian, asistă la propria fiinţare, în scâncetul de copil, în rebeliunea infantilă, în libertatea propriului cuvânt, în curiozitatea propriei tăceri. Transferul de mod de la mamă la copil nu produce cadrul cauzal în care să-şi afle explicaţia chipul. Precis vorbind. chipul nici nu are determinaţie filială tocmai pentru că nu poate fi născut şi, o dată cu asta, el se reclamă de la transcendenţă, ca nenăscut al înălţimii divine. Dar cu atât mai profundă e relaţia filială şi maternitatea, cu atât mai revelatoare, cu cât ea operează trama prin care e posibilă revelarea nenăscutului unui chip. Chipul nu e conţinut de faţa copilului, de conţinătorul lui; relaţia oarecum inversată este aceea în care chipul îşi particularizează ca expresivitate conţinătorul, căruia îi acordă astfel statut epifanic. Faţa copilului exprimă tocmai travestiul chipului, particularitatea ei vine din exilul veşnic al transcendenţei ce-a aderat la expresie. Expresia copilului este alibiul cel mai propriu de care chipul se foloseşte la o judecată istorică, însă ca martor, chipul nu poate fi chemat la judecată. Totuşi, este unicul ce poate depune mărturie, în asta constând exterioritatea alterităţii lui in-culpabile. Chipul traversează, în dimensiunea înălţimii, întreaga istoricitatea a alterităţii filiale, produce *curbura spaţiului* interpersonal. Orizontala relaţiei filiale e curbată de verticala revelării chipului. Mama asistă în chiar actul naşterii la ceva mai mult decât venirea pe lume a copilului, asistă la înfierea transcendenţei; în propriul copil, mama vede pe cel ce-o vede pe ea de dincolo de faţă, chipul ce-şi reclamă autonomia în raport cu condiţionarea maternă a copilului. A fi mamă a transcendentului, iată felul în care ontologia modalităţii e afectată de ontologia emfazei, fiinţarea născând eternitatea expresivităţii.

Încă nenăscut, fiul afectează în heterocronie modul fiinţării materne; grija fecundităţii ca aşteptare a viitorului în care copilul îşi proclamă autonomia se însemnează, între limitele naturalităţii, traumă şi experienţă a psihismului, drept grijă pentru neputinţa de a fi a celui care de dincolo de faţă îşi anunţă necondiţionarea – a aştepta venirea copilului, adică a se îngriji ca cel ce nu poate fi, nefiinţa unui chip liber, să capete epifanie; însă tocmai pe seama epifaniei nefiinţa chipului – sens care nu revine la indeterminare, absenţă ori lipsă – se detaşează ca transcendent, dincolo de fiinţa maternă în care creşte o faţă. Chipul nu vine să se suprapună, din transcendenţa lui metafizică, peste fiinţa plăpândă a unui copil ce se naşte; chipul traversează fiinţa copilului ca un ceva venit din înălţime pentru a-i întreţine unicitatea, autonomia şi expresia. Propriu lévinasian vorbind, chipul lasă urmă, este urma (*trace*) eminentă a transcendenţei. Traversat de chip, pruncul nu mai este în întregime fiu al părinţilor, copil al mamei, căci este şi epifanie a transcendenţei; deja născut, el iese de sub condiţionarea parentală începând să iradieze aura infinităţii. Prin fiul ce se naşte, chipul angajează în fiinţă o centralitate absolută al cărei sens coincide

cu renaşterea infinităţii. Lipsa de memorie a copilului semnalează primordialitatea fiinţei pe care o inaugurează; se începe a fiinţa în gama unei experienţe a cărei fenomenologie nu a putut fi prognozată, sub orizontul unei expresii care nu se regăseşte în limba comună. Limba copilului exprimă o lume nouă, nu sensuri noi, nu idei, nu jocuri de semnificaţie, ci pur şi simplu lumea care nu poate însă decât să scâncească, să plângă, să deschidă orizontul rostirii fără a-l popula de semne comprehensibile. Adâncimea de la care se expune copilul vine din anterioritatea ontologică a sensului – istorie şi convenţie –, descrie o limită a principiului fiinţei ce nu se supune reducţiilor unui pragmatism al comunicării. Limba copilului spune la modul pur, rosteşte fără a însemna, spune fără a desemna, indică starea protoplasmatică a limbii din care încă nu a avut timp să iasă cuvântul domestic. Ceea ce totuşi nu înseamnă că gânguritul ori scâncetul nu spune nimic, spune doar ceva intraductibil, semnalează singularitatea unui chip care nu face parte din istoria limbii şi, prin urmare, în absoluta lui noutate vorbeşte o limbă complet străină. Copilul intră în istorie, devine victimă, soldat şi funcţionar, atunci când este învăţat să vorbească limbajul tuturor, când i se dictează cuvintele în care îşi va înscrie experienţe. Ceea ce-i conservă singularitatea preistorică e iniţiativa semnificării, dreptul la tăcere, invizibilitatea statutului de martor. Chipul exprimă fără a enunţa; este chiar transcendenţa ca fiinţă a expresiei; pentru că e traversat de chip, copilul poate să exprime înainte să poată vorbi, înainte să ştie ce să spună ori că e ceva de spus. Expresia prelingvistică enunţă ireductibilul transcendenţei; astfel că un eu, devenit istoric, poate fi judecat, evaluat, poate fi descris şi rezumat la descripţie, adică poate fi comemorat ca *personalitate* de anvergură istorică, însă un chip nu are memorie, nu înzestrează bogăţia de *valori* cu care mundanitatea se poate mândri.

Trans-substanţiere şi transcendenţă; reversibilitatea trans-substanţierii

Lévinas se foloseşte de figura tatălui în cu totul alt scop decât cel – enervant pentru că a indus moda explicaţiilor rudimentare, reductibile ieftin la pulsiunile paricide – promovat de psihanaliză, dar şi diferit de tipul mitic-religios. Interesul lui Lévinas este să expună felul în care este posibilă coincidenţa identităţii şi diferitului, a aceluiaşi şi celuilalt într-o relaţie cum e cea parentală. Trebuie explicată atât transcendenţa alterităţii fiului, dar în aceeaşi măsură trebuie recunoscută şi continuitatea, în temeiul căreia se dezvoltă excepţionalul fecundităţii între toate celelalte relaţii interpersonale. Cum se poate păstra eul patern în altul fiului sau cum coincid în sciziune ipseitatea şi transcendenţa exterioritătii? Sunt multe fragmentele în care Lévinas se apleacă, în delicate meditaţii, asupra unui răspuns care, concentrat într-un enunţ, ar suna aşa: *paternitatea* este relaţia cu un străin care, fiind un altul, este încă eu, relaţia eului cu un eu-însumi care, cu toate acestea, este străin eului.[383] Alteritatea fiului este radical exterioară, în felul oricărei

[383] *TA*, p. 85.

alterității însă, spre deosebire de oricare alta, ea rămâne înrădăcinată în ipseitatea paternă pentru totdeauna; părintele poate fi distrus – dacă ne gândim de pildă la oribilul complex Oedip –, dar parentalitatea nu-i poate fi anihilată pentru că, atâta vreme cât există un eu, el va fi fiul părintelui. Parentalitatea este relație dincolo de moarte și, de aceea, indisolubilă. Limitele complexului Oedip vin de aici, tatăl poate fi ucis, dar paternitatea lui nu poate fi expiată, iar dincolo de prezența efectiv fizică tatăl, chiar inexistent, poate opresa în la fel de gravă măsură. Paricidul, în loc să elibereze eul. nu face decât să transfere opresiunea alterității paterne la nivelul interiorității, desigur, sporită de conștiința culpei, suficientă și numai aceasta pentru a descrie un supraeu autoritar.

Fiul dezvoltă în părinte acea potențialitate perpetuă care nu poate fi act decât în coincidența absolută a momentului nașterii. când părintele (tată și mamă, deși tatăl se poate întâmpla să nu mai fie viu, iar mama poate muri imediat după naștere) și fiul se nasc împreună – coincidență a diferenței absolute, unicul moment de coincidență a dia-croniei interpersonale. Fertilitatea este tocmai saturația ontică a acelui moment când părintele și fiul coincid în actul nașterii, pentru a se separa imediat *pour toujour* în radicala diferență a chipului. Exterioritatea inalterabilă a chipului se produce în contracurentul acelui moment de coincidență, fără totuși a-l putea anihila vreodată; astfel, trebuie spus, este cu neputință ca fiul să mai poată fi nenăscut și, prin asta, să fie liber de relația cu parentalitatea, este cu neputință alterității fiului să nu mai fie în nici o măsură ființare din ipseitatea părintelui. Nu trebuie să suspectăm aici vreun fatalism care să frustreze libertatea experienței eului, cât, mai curând, să admitem viziunea absolutului ca fertilitate.

Relația părintelui cu fiul are, pentru natura imediată, sensul *trans-substanțierii*, specie a fecundității[384] care etalează cadrul formal în care se petrece evenimentul nașterii, dar și sensul metafizic definind evenimentul întâlnirii chipurilor, eliberate de filiație, într-o hiperistorie a transcendenților. Lévinas obligă gândirea transcendenței corelativ conceptului multiplului – în afara cadrului totalizant al ființei ca unitate a ființdurilor. Sensul transcendenței se revelă o dată cu pluralitatea chipurilor, fără ca pluralul să dizolve unitatea sensului. În pluralitatea chipurilor încă se conservă inalterat statutul metafizic al transcendentului. Categoria persoanei deschide, prin fecunditate, cadrul înțelegerii naturale a conceptului metafizic; părintele și fiul, Același și Altul exprimă relația în care se consacră mișcarea de transcendere, infinitia. Părintele nu numai că *naște* fiul, dar el *devine* și astfel *este*[385] fiul lui, fiu al sinelui ca alteritate în identitatea fiului. Când fiul devine fiu, părintele, care se transcende în fiu, se afiliază nașterii fiului lui, se naște din sine ca altul al filialității neabdicând de la ipseitate. Eliberarea de orizontul ipseității, în nașterea fiului, nu duce părintele la marginea de risc a economiei ipostatice; acesta nu devine mai puțin eu prin aceea că devine fiul sinelui. Ruptura fiului de părinte este totodată recurs, revenire a fiului la părinte ca fiu al lui, care e totodată părinte în reciproca relației filiale. Ruptura deschide un centru absolut în ființă – ca fiu ce nu mai este părintele

[384] „A fi fiul său înseamnă a fi el însuși în fiul său, a fi în mod substanțial în el, fără totuși a se menține în el în mod identic.", *TI*, p. 251.

[385] „...eu sunt fiul meu. Fecunditatea eului este însăși transcendența sa.", *TI*, p. 250.

–, un orizont al radicalităţii principiale – o lume începe să fiinţeze înscriindu-se în orizontul abia deschis. Trecutul fiinţei parentale nu ocultează în memorie noutatea începutului, licitează fără intenţie autonomia producerii de sine ce s-a eliberat de fatalitatea de-a rămâne operă. Adică, fiul începe să se edifice pe sine dincolo de protecţia limitată a părintelui sau, împotriva părintelui, îşi verticalizează transcendenţa chipului protestând contra temporalităţii ce vine asupra lui ca o umbră părintească. Copilul îşi ridică timpul, nu braţul violent, împotriva părintelui şi astfel ruptura inaugurează autonomia unui chip pe care istoria părintelui nu-l cuprinde. Timpul copilăriei este întotdeauna cu un pas mai încolo de timpul aşteptării părintelui; între cele două intervale se lărgeşte o prăpastie a neutralităţii ce nu poate fi sărită nici de pe un mal, nici de pe altul. Chipul copilului afirmă o heterocronie ce nu se decide în continuitate cu prospecţiunile parentale. Viitorul copilului este *dincolo* de viitorul părintelui, un mai viitor decât potenţa ultimă a timpului parental. Acest *hiper*-viitor al fiului nu trebuie înţeles ca o moarte mai îndepărtată decât moartea părintelui, căci ar însemna să efectuăm o judecată conformă cu liniaritatea unui timp comun la care am redus viaţa celor diferiţi. Recunoaşterea transcendenţei chipului înseamnă şi a admite heterotemporalitatea fiecăruia. *Hiper*-viitorul fiului înseamnă că, oricând ar veni, fiul vine de dincolo de timpul deja afectat de parentalitate, raport univoc. Dacă fiul ar muri înaintea părintelui, el ar rămâne încă, în ipostaza fiului, un dincolo de viitorul ce s-a promis părintelui. Naşterea ca şi moartea fiului se consacră într-un *hiper*-viitor.

Autonomia chipului filial se manifestă atât în exterioritate, cât şi în separaţie; deşi reia prin recurs fiinţa tatălui, el rămâne totuşi unic, după noima chipului său şi, prin asta, fiu *ales* de logosul înălţimii. Elecţiunea e totodată verticală a transcendenţei *Ileităţii* şi orizontală a familiei, unde copilului i se poate purta de grijă dar şi comanda. Persoana fiului, eul lui, se naşte, dincolo de misterul fecundităţii, în elecţiune. Desigur, copilul se naşte, dar eul lui trebuie ales – în instrucţie, educaţie, limbă, dăruire, bunătate. Elecţiunea chipului deschide orizontala fraternităţii, revelare a unui chip asemeni unicităţii mele, solidaritate a celor separaţi în absolut. Societatea, familia, sistemul etic sunt decise de revelaţia personalităţii pluralului, noi suntem, noi putem, noi ştim. Privirea indirectă, alterarea frontalităţii garantează totuşi, prin conversia la conştiinţa personalităţii·pluralului, victoria signifianţei şi decenţei – ordine, societate, stat –, transcendenţă a chipului plural.

Mişcarea de infinităţie, demascată de chipul filial, inaugurează sensul unei ontologii a singularului, menţinut în fiinţă, însă neasimilat de ea şi astfel, fiinţă dincolo de neutrul *existării fără existenţi*, adică adevăr şi expresie. Ca unul ce *„împiedică totalizarea"*[386], chipul etalează o separaţie reclamând o alteritate, semenul, aproapele. Chipul nu se expune doar ca persoană integrată în fiinţă, nu vorbeşte din perspectiva şi limba fiinţei; chipul se expune aproapelui şi interoghează în faţa lui. Niciodată un subiect solitar nu ar întreba, nu ar angaja o problemă de ontologie fundamentală, aşa cum vrea Heidegger să ne convingă. *Dasein*-ul ce temporalizează fiinţa ar rămâne şi mut, şi non-significativ fără prezenţa feţei celuilalt. Situarea fundamentală în fiinţă este relaţie şi exerciţiul interogativ

[386] *TI*, p. 253.

consacră interpersonalitatea. Răspunsul ființei se produce în dialog, iar timpul devine logos al con-vorbirii – ieşire din exilul solitudinii, nu şi din logica separației, depăşire a insularității, nu şi alterare a exteriorității. Timpul din care parvine apelul sau acela al răspunsului unei alterități transcendente e viitor mai îndepărtat decât posibilul ascultării. De aceea, răspunsul viitorului poate veni ca act de infiniție sub chipul copilului, început în ființa mai îndepărtată decât perspectivele ipseității. Acel mai îndepărtat este însă destinul discontinuu al sinelui parental ce beneficiază de renaştere în fiu, rază a salvării venind de pe țărmul îndepărtat unde barca părintelui nu va ajunge, dar rază deja luminând. Moartea, ca act definitiv al unui destin continuu, escamotează vigilența principiului ce-o remite singularității; în fiu, fără să-şi continue individualitatea, părintele îşi continuă ființa.[387] Corelând ființa cu sensul filialității, pare a se justifica ideea unei anume reversibilități, putința de a deveni, în alteritatea fiului, un început absolut în ființă şi, prin asta, a produce un recul în univocitatea timpului ca vector către moarte. Deşi timpul fiului nu se suprapune nici măcar parțial cu timpul părintelui, heterocronia lui fiind exclusivă şi absolută, la un anumit nivel al co-ființării, atunci când copilul se naşte din părintele lui, viața acestuia din urmă cunoaşte în ființa fiului o *reversibilitate a trans-substanțierii*, început absolut ca principiu de ordine şi timp dar continuitate sub înțelesul substanțial, poate, mai precis, genetic, al ființării. Despre un alt înțeles al reversibilității va fi vorba pe orizontala relației interpersonale, în afecțiunea iertării.

Retroacțiune, reversibil, iertare

Relațiile cu altul nu se consumă decât foarte rar în aria de cuprindere a neutralității unde faptul de a fi *în fața, împreună cu* sau *pentru* celălalt, să nu incumbe consecințe etice. Fiind pentru altul ori în fața lui este deja *facere către* el, *pentru* el sau *lui*. Câtă vreme un altul mă percepe, mă are în preajmă, mă suportă ca unul ce-l afectează, trebuie să facă față rebeliunii continue pe care persoana mea o reprezintă. Inasimilabilul categoric al persoanei celuilalt întreține relația ca formă deschisă, unde rebeliunea, chiar dacă nu degenerează în conflict, rămâne totuşi tensiune, se refuză neutralizării. Oricine ar fi el, celălalt este un rebel. Ca atare, el trebuie manipulat, suportat, eventual ținut la distanță sau apropiat, dar în orice situație relația pretinde o gestiune etică; nu poate fi tratat ca un lucru pe care-l vinzi, îl defectezi ori îl spargi pur şi simplu ca să scapi de el. Celălalt are toate şansele să-mi devină inamic, să alieneze ordinea pe care solicitudinea mea o întreține, să contamineze orizontul controlat de intenționalitatea mea. Atunci alteritatea lui descrie exterioritatea unei adversități ce se oferă ca nouă sarcină, ca nou registru relațional. Timpul relației colectează liniaritatea sensurilor oferite dialogului cu el, suma corelațiilor praxice ale dia-croniei interparticipative. Eul şi celălalt, ceilalți, se întâlnesc în rețeaua temporalității compunând noduri unde sincronia înseamnă extaz, fuziune – fără disoluție –

[387] „În paternitatea în care Eul, traversând definitivul unei morți inevitabile, se prelungeşte în Altul, timpul învinge prin discontinuitatea sa îmbătrânirea şi destinul.", *TI*, p. 254.

şi afectare. Celălalt comite gestul cofiinţării prin care lasă urme de transcendenţă: persoana preia amprentele alterităţii, operează cu ele ori cade bulversată de calitatea lor, le dispune în registrele interioare ale unei fenomenologii a afecţiunii. Timpul relaţiei pare a se propune ireversibilităţii surprizei, pare a-şi fi marcat univocitatea pe seama imprevizibilului şi irevocabilului. Oricare moment pare suficient de autonom, în înlănţuirea cronologică, încât să nu poată fi substituit, exclus, să nu poată fi lăsat deoparte – imposibilitatea de a recuza părtăşia cu altul. Dar, desigur, temporalitatea mai este şi sens al relaţiei, nu doar direcţie interparticipativă. Sensul se proferează ca libertate de a specula în interiorul fatalităţii irevocabilului, anume a specula angajamentele interiorităţii la întâlnirea cu exterioritatea, pe care n-o poate evita, n-o poate reduce, n-o poate transforma în arhivă a ipseităţii.

Afecţiunea celuilalt se poate produce, în temporalitatea relaţiei, ca *greşeală faţă de...* cineva, fenomen moral obligatoriu, de vreme ce a fost predicată pluralitatea iniţială a fiinţărilor subiective. Afecţiunea greşelii parvine prin gestul celuilalt care se referă la mine, nu o mai pot evita şi se manifestă împotriva seturilor de pacienţă ori prospecţinilor mele – afecţiune a prezentului ori a viitorului meu. Întotdeauna greşeala faţă de mine se petrece ca sens al unui prezent către viitor, descrie inevitabilitatea unui flux de consecinţe; vin ca şi din viitor, deşi rădăcina lor este înfiptă aici, într-un deja devenit trecut, prin mirajul unui reflex temporal. Consecinţele greşelii ce s-a săvârşit par a mă lovi din viitorul ce-mi parvine, deja contaminat; o dată ce a fost săvârşită, greşeala nu mă urmăreşte venind în spatele istoriei mele, ea mă urmăreşte de pretutindeni şi mă aşteaptă acolo unde caut scăpare, într-un dincolo al viitorului. A nu putea să scap de consecinţe, printr-un adânc secret al temporalităţii, adică a-mi parveni un viitor contaminat, a fi obligat să merg prin el ca printr-un tunel cu o singură direcţie. Aici îşi defineşte sensul fatalitatea greşelii; e prea târziu să nu se fi săvârşit, prea târziu să o evit, cu neputinţă de stăvilit consecinţele. Tot aici începe despicarea sensului temporalităţii marcate de greşeală. Pot să mă complac în consecinţe ori, ceea ce impune survolul moral al consecinţelor, pot să-l iert pe cel ce-a greşit. Timpul iertării nu mai curge către derularea consecinţelor, o ia îndărăt, merge către neutralizarea sensului greşelii, adică deschide orizontul reversibilităţii, al revocabilului. Greşeala care a putut fi iertată e *ca şi cum* nu ar fi avut loc;. are timp, prin aceea că s-a petrecut, dar nu mai are consecinţe, şi astfel e *ca şi cum* nu s-ar fi petrecut. Ordinea naturală a evenimentelor îşi continuă traiectoria firească, dar sensul ei se inversează; timpul iertării este un posterior al greşelii, dar al cărui scop este tocmai producerea unei retroacţiuni[388] astfel încât să se poată face ca greşeala să nu fi avut loc. Viitorul iertării vrea să devină anterior greşelii şi să-i modifice naturalitatea logică, să decontamineze urgenţa timpului în care ea se va produce; iertarea vrea să anihileze sensul cuvintelor ce riscă să devină injurii, să le răstoarne cât încă sunt pe limbă, să le facă să se retragă, asta când deja e prea târziu. Revocabilul iertării se manifestă cu intenţie purgativă contra

[388] „...paradoxul iertării ţine de retroacţiune şi, din punctul de vedere al timpului vulgar, ea reprezintă o inversiune a ordinii naturale a lucrurilor, reversibilitatea timpului (...) Iertarea se referă la clipa scursă, ea îi permite subiectului care s-a compromis într-o clipă scursă să fie ca şi cum clipa nu s-ar fi scurs, ca şi cum subiectul nu s-ar fi compromis.", *TI*, pp. 254-255.

actualității naturale a evenimentelor, între care, la un moment dat, a apărut greșeala. Nu este nici placiditate a resemnării, nici complacere în suita consecințelor, care pot agrava ori dilua efectele; iertarea este acțiune retroactivă, manifestare împotriva unui pre-manifestat.

Dacă blazarea uitării rupe legătura cu trecutul în care greșeala s-a produs, șterge orizontul, taie firele, iertarea readuce în actualitate evenimentul greșelii convertindu-i semnificația, exploatează inevitabilitatea greșelii în avantajul unei eminențe morale – a fi în manifestarea celui care iartă, a constitui un orizont ontologic în care ființarea devine un act interpersonal, a converti ființarea neutră în ființare etică. Iertarea impune ființei un mod de a fi etic. Noutatea absolută a timpului ce vine anunță un eveniment de conversie relațională, viitorul vine din trecutul greșelii iertate printr-un procedeu de inversiune și astfel condamnarea viitorului morții nu mă mai privește. Iertarea greșelii, iertare a cronologiei și astfel retroversiune a temporalității, revenirea la nenăscut, la absoluitatea chipului pur. A ierta înseamnă a submina definitivul actului și, cu asta, a logicii consecinței, miracol prin care se produc retroacțiuni ca și consecințe opuse celor naturale, deopotrivă discontinuitate[389] și înviere. Astfel timpul relației nu sfârșește în moarte, sensul lui nu este unul istorial, ci unul *mesianic*[390], timp al *triumfului* pur.

Vecinătate și obligație; spațiul ca *a priori* al vecinătății; vecinătatea Înaltului

Subiectivitatea celuilalt, orizontalitatea curbă a unei persoane care nu poate fi descoperită în aprehensiunile interiorității și care nu emerge din intenția constitutivă, care nu este formă a unui ce exterior tradus printr-o figură poetică, nu așteaptă să i se recunoască alteritatea sub perfecțiunea elevată a ascultării. Celălalt nu își trimite limbajul mai înainte ca el însuși să se arate ori să se anunțe în chip personal; o imagine plăsmuită pe fondul proximității vizibile ca ființă a imediatului vine întotdeauna către eu fără, încă, a-și fi specificat dacă e curiozitate sau închinare, fără a fi lămurit dacă țintește ceva anume ori pur și simplu se lasă prinsă de cadrul exteriorității proxime, ca un bâtlan visător de o stampă japoneză. La începutul oricărei relații, atunci când distanța e suficient de mică pentru ca el să se arate, când persoana e într-un cadru al propriei prezențe, care deja l-a centrat, celălalt e surprins aproape ca într-un vis, aproape indefinibil, vag ca o părere enunțată de sobrietatea taciturnă a unei statui, în realitatea ce tinde să mi-l omologheze ontic. Spațiul apariției nu divulgă eventualitatea lui ca inconfundabil, unic și absolut în raport cu oricare altul; experiența alterității spațiale, unde în principiu oricare altul s-ar putea configura ca formă ce-și face loc în acel orizont, nu-l indică expres pe cel vizat de

[389] „Învierea constituie evenimentul principal al timpului. Nu există așadar continuitate în ființă. Timpul este discontinuu. O clipă nu iese dintr-o alta fără întrerupere, printr-un extaz. În continuarea sa, clipa își găsește moartea și învie. Moartea și învierea constituie timpul. Însă o astfel de structură formală presupune relația Eului cu Altul și, la baza sa, fecunditatea, prin discontinuitatea care constituie timpul.", *TI*, p. 256.

[390] *TI*, p. 256.

mine, nu-l are pregătit ca pe o surpriză, ca pe un as ce urmează a fi scos din mânecă. Alteritatea spațiului nu e în nici un moment prea puțin populată, nu-i lipseşte nimeni anume ca unul fără de care etalarea vizibilității să pară neîntreagă. Oricare altul, oricine care este străin vine în spațiul apariției ca intrus, neanunțat, nescontat şi, mai cu seamă, singur şi lipsit de vecinătate. Experiența primă a celuilalt îl arată ca unul ce nu a putut fi încă prezent şi care nu are pe nimeni, nu este deductibil din numărul celorlalți, nu există un loc gol care să frapeze prin indicarea unui anume absent care se cere venit la relație. Spațiul alterității e populat cu numărul, întotdeauna rotund, al celor posibili şi rareori, numai în reveriile poetice ale unor vizionari, este aşteptat să vină cineva care nu există.

Proto-apariția unui altul, pe fondul unei mulțimi nenumărate de alții, îl arată ca *străin* şi *intrus* – unul ce vine de dincolo de lume (în sensul experienței), unul ce aglomerează un spațiu deja plin –, unul ce vine fără memorie şi fără nume, straniu prin puritatea lui absolută în raport cu limba ce se-ngrijeşte mereu ca ceilalți să se numească cumva, să poată prezenta o istorie memorabilă. Celălalt este absolut nu doar pentru că e complet nou, dar şi pentru că, asemeni unor epifanii celeste, nu are nume, nu se ştie nimic despre el, este eliberat de contingențele reconstituirii fenomenologice, este persoană pură. Înțelegem prin persoană pură epifania proto-apariției sub care celălalt este complet altul, neintrodus în aria percepției, nealterat de limbaj, unul ce nu moşteneşte de la experiență decât apriorismul formei personale. El e *străin* nu pentru că numele lui nu ar fi fost rostit, dar pentru că eu nu l-am rostit, îmi este mie nenumit; este *intrus* nu pentru că ar purta cu sine vreo amenințare, dar pentru că suma tuturor calculelor posibile nu mi l-ar fi indicat tocmai pe el ca cel ce urmează să apară. Posibilitatea, improbabilă încă, apariției lui în afara previzibilității tuturor calculelor indică spațiul experienței ca un *a priori al vecinătății*. Locuiesc într-un spațiu care pare a-mi fi rezervat exclusiv, dar se-ntâmplă că tocmai atunci când m-am aşezat în el, ca detaliul obligatoriu al unui tablou, cineva să aibă decizia inovației, să intre nechemat şi neaşteptat alături de mine, să-mi proclame vecinătate. În principiu distanța nu afectează vecinătatea, atâta vreme cât definiția ei revine la spațialitatea experienței. O dată venit – deşi anonim, deşi străin, deşi auslander –, vecinul angajează relații, instaurează, dincolo de capacitatea rezervei şi neutralității, o rețea a obligației; trebuie să-l văd de vreme ce deja l-am văzut, trebuie să-l ascult, de vreme ce mi-a vorbit încă de mai înainte, trebuie să răspund de el ca de cineva care nu a putut scăpa comunului experienței asocierii. Alteritatea străinului, ca noul venit, se încarcă de o anume centralitate tocmai prin ineditul miraculos al surprizei că e real; nu este încă asemeni celorlalți, numit, cunoscut, previzibil, memorabil. Noutatea lui sfidează valabilitatea tuturor calculelor, regulilor şi prognozelor. De la întregul lumii, sumă a alterității, posibilitatea miraculoasă a alterității lui este încă o excepție. Liniaritatea comunului experienței suferă întâmplarea survenirii unui centru de adâncime; cineva vine din adâncul anonimatului ca un altul inaugural. În orizontalitatea alterității apare un reper de înălțime, cineva este acum *Înaltul* şi poate că tocmai el mă trimite la unul absolut ca *Preaînaltul* experienței alterității. Cum poate să se ivească cineva care încă n-a fost niciodată în lume, despre care nimeni nu mi-a vorbit şi căruia nu i s-a indicat drumul către mine? Cum se poate ca eu să întâlnesc pe cineva pentru prima oară? Dacă lucrul se întâmplă şi evidența lui ține totuşi de o anume derulare banală a cotidianului, cadrul posibilității întâlnirii

inaugurale capătă, în experienţa mea, nota unui privilegiu genetic, devine contextul unei fondări, centrează logosul unei experienţe de sens istoric. Fără a forţa cu scop retoric nota vecinătăţii, ea este ca proto-întâlnire, vecinătate cu divinul pe care bineînţeles că nu-l va împiedica nimic ulterior să devină om.

Timpul experienţei ca posibilitate a ivirii celuilalt se consumă în aceeaşi ignoranţă neutrală – pot aştepta o ivire, dar nu tocmai pe el, sunt pe cale de a-l întâlni pe celălalt, dar unul care încă nu e persoană, nu e acea persoană anume. Acel interval al survenirii posibile e o parantează în aria experienţei mele, în care toţi ceilalţi coincid într-o devălmăşie haotică; ei pot intra în experienţa mea, dar eu încă nu-i cunosc, nu pot decide, nu pot opera selecţii, nu pot enunţa preferinţe. Timpul venirii oricărui altul este calificat prin *descumpănire* şi *surpriză*. Necesitatea viitorului experienţei se anunţă ca *haos al alterităţii*, orizont din care pot fi decupaţi toţi cei posibili, dar încă, în acest moment, ei coexistă sub nota devălmăşiei şi nici nu garantează ceva în numele specificat al apariţiei lor. Poate să se ivească oricare sau nimeni, desigur, impropriu fiind să vorbesc de pe acuma de *oricare* şi *nimeni*. Timpul viitor al experienţei este dimensiune a genului, a generalităţii personalului, a sumei abstracte ca posibilitate nespecificată. Persoanele celorlalţi încă nu s-au individualizat, nu s-au detaşat de neantul care e fiinţa abstractă a genului. Intervalul viitorului care le poate cuprinde este şi el de asemenea neprecizat, *interval de temporiţie*, dar încă nu timp al lui, al celui care s-ar configura, un timp fluid anacronic. Cât încă n-a intrat în forma personală, celălalt persistă ca posibil în acel interval parazit de temporalitate ce se arată la orizont, fără a se putea defini. Intervalul de temporiţie ce nu este neant, dar totuşi încă nu fiinţă, intră în ordinea actualităţii garantate a lui *aici* o dată cu epifania unui specificat, cu persoana unică, vizibilă, nominală, o dată cu chipul alterităţii – un timp ce devine cuvânt.

Vecinătatea spaţială se traduce ca dia-cronie a rostirii[391], imaginea dispusă în cadrul definit de vizibilitate începe să se destăinuie, să se decanteze şi să se convertească. Umbra interiorităţii celuilalt vehiculată de imaginea lui se anunţă capabilă de limbaj, îşi manifestă analogia care trimite la un centru de raţionare, manifest tocmai acum şi paralel cu judecăţile mele spontan emergente din situaţia experienţială. Nu pot afla despre gândirea celuilalt decât o dată cu limbajul lui, ca şi cum acesta ar condiţiona şi, în orice caz, ar revela gândirea. Ca prim mod de a se semnala al limbajului Lévinas va reţine vecinătatea, proximitatea împreună cu altul, atitudine pură a Aceluiaşi faţă de Altul, dincolo de intenţia de gândire ori cadrul conştiinţei de ..., fapt de a fi situat cu ... sau în chip natural *deferit* prezenţei celuilalt. Aici încă nu se poate decide statutul limbajului ca operă a conştiinţei celuilalt, dar se poate asculta opera de semnificare co-emergentă rostirii – ascultare ce devine propriul limbaj al ascultătorului. Celălalt se afirmă pe sine, dar ascultându-l eu îl generez ca şi cum eu însumi l-aş rosti; limbajul, dincolo de limitele persoanei, se afirmă ca transindividual, lume de sens ce poate fi dăruită fără pericolul de-a fi, prin asta, pierdută; se arată în interior, dar se afirmă de către o exterioritate, se smulge

[391] „(limbajul) ... îi dă un început în fiinţă, o primă identitate de semnificaţie în chipul celui care vorbeşte, a celui care se prezintă desfăcând fără încetare echivocul propriei sale imagini, al semnelor sale verbale.", *TI*, p. 177.

restrictivităţii imanenţei. Discursul celuilalt iese din sfera conştiinţei constituante, descalifică obiectivele intenţionalităţii, frapează şi surprinde în afara posibilităţii cadrelor de previzibilitate care i-ar amortiza noutatea – imprevizibil reevaluat ca generozitate a ospitalităţii, vecinătate a cuvântului ce se afirmă liber de contextualizarea ascultării. Rostitorul unui discurs stă înfipt în lumea exteriorităţii cu corpul lui, care mi-l prezintă şi de unde-l pot auzi parvenind. A putea fi atent la operaţiile unei gândiri, alta decât cea proprie, înseamnă a asista la decupajele pe care le efectuează contingenţa vreunei limbi pentru a-şi semnala sensul instalării într-o atare ipostază. Decupajul este debut absolut şi joc de-a semnificaţia, improvizaţie într-o gamă de sonorităţi stabilite dar cu linie impredictibilă, joc de instaurare a unor invarianţi afectivi de corelaţii. Limba ce se caută trebuie să semnifice chiar actul care face posibilă căutarea – ascultarea discursului să arate chiar capacitatea alterităţii de a-l face de rostit.

Mai înainte ca limbajul să stabilească regulile rostirii, vecinătatea relaţiei *faţă-către-faţă* instaurează orizontul semnificării. Semnul lingual nu produce semnificaţie cât, mai curând, o traduce, transformă inter-faţa reciprocităţii în convergenţă a orientării semantice. O dată cu faţa celuilalt, sensul deja este prezent; rostirea de semnificaţii aduce libertatea critică ce-i pune în cauză temeiurile rostirii şi le afirmă împotriva pretenţiilor constitutive ale unui altul. Chipul arată[392] neaşteptând ca limba să-l afirme, îşi manifestă epifania ca originaritate anterioară productivităţii relaţional constituante şi astfel iese din istoria eului intenţional. Semnificaţia chipului nu se arbitrează prin acrobaţiile hermeneuticii aplicate apariţiei, ea precedă şi instaurează relaţional conformităţile exerciţiilor hermeneuticii. Chipul, care deja a apărut, controlează prin orizonturile aparenţei lui libertatea mişcărilor instaurative de tipul comprehensiunii în situaţie, menţinându-se totuşi ca epifanie sub rezervele exclusive ale infinităţii. Pentru a se produce în limbaj, semnificaţia *„este infinitul, adică Celălalt."*[393] În felul unui mediator simbolic, semnificaţia aduce înaintea percepţiei fiinţa *inadecvată* a celuilalt, indicată de chip, dar lăsată să plutească pe fondul incomprehensiunii infinite, indică fără să controleze excesul chipului, imersează către o interioritate într-o translaţie ce şi-a depotenţat finalitatea, căci infinitul celuilalt depăşeşte actualitatea intenţională a unui centru de conştiinţă ce l-ar fi fixat. Înainte să se restrângă la a fi sens al limbajului, vecinătatea chipului, reciprocitatea privirii frontale instalează schema în care alteritatea obligă la tratament relaţional – mai înainte să se reclame ca raţiune, sensul este relaţie; vorbind în nota filosofiei lévinasiene, există o *semnificaţie primă*, şi aceea este vecinătatea ca obligaţie etică. Astfel că limbajul conferă viaţă raţiunii în deschiderea reciprocă spre infinitatea celuilalt; dispoziţia faţă-către-faţă e raţiune încă înainte să fie context al discursului, apelul celuilalt e totodată prezentare de sine ca inteligibil, dar şi formă a raţiunii prime, cea care dă sens acolo unde

[392] „Sensul este chipul celuilalt, iar orice recurgere la cuvânt se plasează deja în interiorul acelui *faţă-către-faţă* originar al limbajului. Orice recurgere la cuvânt presupune înţelegerea primei semnificaţii, însă o înţelegere care, înainte de a se lăsa interpretată ca şi *conştiinţă a*..., este vecinătate şi obligaţie. Semnificaţia este infinitul, însă infinitul nu se prezintă unei gândiri transcendentale, nici măcar activităţii cu sens, ci în Celălalt; el îmi face faţă, mă pune în cauză şi mă obligă prin esenţa sa de infinit.", *TI*, p. 179.

[393] *TI*, p. 179.

ceva se spune. Nu se poate închipui o lume de sens în absența[394] celuilalt, într-o izolare insulară a eului; faptul de a fi asociat perspectivei radicale pe care celălalt o reprezintă în relația cu obiectul de sens certifică forma sub care sensul se configurează; celălalt indică prin univocitatea adresării sensul pe care eu îl atribui lucrului, *„desemnând un lucru, i-l desemnez celuilalt"* și *„cuvântul care desemnează lucrurile atestă părtășia mea și a celorlalți la ele."*[395] Calitatea de obiect a ceva îl prezintă în limbajul care deschide acces la sensul aceluia, dar și a tăcerii manipulante de ustensile care poate lua în posesie; a-l poseda și a-l transfera, a-l dărui sau abandona menține lucrul în obiectitate. Dar în lumea limbajului, posesia lui este comună, el este spus și înțeles în simultaneitatea intențiilor consensuale. O dată indicat, sensul este deja dăruit, o dată tematizat, orizontul sensului e remis celuilalt ca rațiune interconstitutivă – indicație și înțelegere, semnificație și asociere rațională. Desigur, sensul vine o dată cu chipul celuilalt, dar opera de comunicare se constituie abia o dată cu tematizarea. Trebuie reținută sugestia fondatoare a propoziție lévinasiene: *„A tematiza înseamnă a-i oferi C'eluilalt lumea prin cuvânt."*[396]

Obiectivitatea obiectului intră în aria de control a experienței o dată cu limbajul, unde timpul posesiei poate fi abandonat printr-un survol în temporalitatea purei semnificări; a nu fi lipit de obiect în înclinația posesiei înseamnă a-l putea lăsa să fie ca obiectiv și a-l putea totuși atinge, dar a nu pierde sensul obiectității lui, în chiar exercițiul limbii. Dacă ar reduce obiectivitatea la neutralitatea absolut pacientă față de lumea interiorității intenționale, Lévinas nu s-ar distinge prea mult de o foarte consecventă linie empirică; noutatea și interesul lui provin din emergența sensului obiectivității pe planul analizei limbii, dar încă și mai profund, deducerea obiectivității din detașarea temporală a subiectului de propria putere posesivă, un *nu încă* al posesiei devenit act de sensificare. A fi obiectiv înseamnă a putea rosti sensul obiectului, întrucât *„limbajul face posibilă obiectivarea obiectelor și tematizarea lor."*[397] Tematizarea nu se consumă totuși ca acrobație a interiorității, nu constituie performanța unui proiect poetic al conștiinței autocentrate și astfel monadice; tematizarea e totodată detașare și donație, plutire a subiectului pe deasupra ființei în care obiectul pur și ființarea naturală a obiectității eului sunt captive, sunt deținute de orizontala ființării, dar și ofertă a lumii tematizate celuilalt – a tematiza revine la a oferi, în sens, celuilalt posesiunea asupra domeniului tematizat. Lévinas nu reduce obiectivitatea la neutrul naturii lipsite de asistența ori imersiunea unei conștiințe subiective; obiectivitatea se face, se degajă în actul situării frontale interpersonale, mai explicit, se operează ca și comunicare. A fi comunicabil, a se situa în universalitatea rațiunii care circulă identic de la o persoană la alta e nota obiectivității; așa cum sensul nu se poate constitui în travaliul constitutiv al subiectivității insulare, obiectivitatea nu poate deveni măsură decât într-o relație.

---

[394] „O lume cu sens este o lume în care există Celălalt.", *TI*, p. 181.
[395] *TI*, p. 181.
[396] *TI*, p. 181.
[397] *TI*, p. 182.

Altesitate şi Majestate

Dacă experienţa în câmpul naturalului se angajează ca mişcare *orizontală* a intenţiei subiective către sau prin diferenţele calitative dispuse de-a lungul unui plan ontic ce le este suport şi raţiune, mişcare în *lungime şi lăţime* pe coordonata în care lucrurile stau aşezate drept mobilier al lumii cosmic înţelese, dincolo de natural se afirmă experienţa alterităţii ca una *verticală, adâncime* a interiorităţii infinite şi *înălţime* a *instructorului,* a *Majestăţii,* a *Altesităţii* (celui căruia mă adresez cu *Alteţă*), a lui *Dumneavoastră.* Obiectele naturii, cele tehnice, în diferenţa lor de substanţă, formă, funcţie şi teleologie nu sunt în sens propriu forme ale alterităţii. Alteritatea se recunoaşte unei persoane care la rându-i îşi asumă diferenţa personală şi se angajează în relaţie, manifestă sensibilitate, poate fi afectată, are prestaţie intenţională autonomă, se poate opune, se poate retrage, se poate ascunde, poate deveni oaspete sau gazdă. Conform modului lévinasian de a judeca, alteritatea este, ca şi coordonată majoră, o *Altesitate,* o *Majestate,* pentru că celălalt obligă încă de la început, solicită responsabilitate şi se revelează de la înălţimea epifanică a unui *Preaînalt.* Ca *Altesitate,* celălalt mi se arată sub atributul nobleţii, al respectabilităţii, al venerabilităţii; el este definit de o categorie etică, nu de simpla diferenţă ontică, de diferenţa numerică într-o mulţime de indivizi. *Altesităţii* mă adresez întotdeauna cu respect, ordinea pe care persoana lui o aduce în vecinătatea mea are învestitura unei realităţi personale superioare, manifestă delegaţia metafizică a unei regalităţi înţelese nu ca funcţie politică, ci ca autoritate etică. *Alteţa* celuilalt vine din pre-originaritatea rostirii prin care cuvântul lui centrează lumea sensului, constituie debutul ordinii în relaţie cu mine, este înălţimea apelului şi rigoarea interdictului omuciderii. Recunoscut ca *Majestate,* celălalt comandă, impune ordine, instaurează pacea; apropierea de el, fără a fi teroare a puterii lui, înseamnă angajarea unei recunoaşteri majestuoase, care nu devine însă servilism şi nici umilinţă. *Majestatea* celuilalt înnobilează relaţia cu el, dă o notă de elecţiune, permite un salt calitativ de natură etică, permite asimilarea unei contiguităţi – devii majestuos prin menţinerea în relaţie cu caracterul de *Majestate* al celuilalt. El nu este un ales, nu este selectat dintr-o mulţime anonimă, nu este un privilegiat. *Majestatea* nu este o învestitură exclusivă şi privilegiată a unui oarecare singular; este calitatea sub care trebuie recunoscută alteritatea fiecărui altul. *Majestatea* nu se arată ca trăsătură transcendentă a unui uns ce mi-ar veni în faţă ca un magnific faraon, rege, împărat, pretinzându-mi supunere necondiţionată, nu mi se impune de sus în jos şi printr-o dramă politică. Sensul lévinasian al majestăţii se defineşte strict etic, se constituie ca o recunoaştere de jos în sus a excesului calitativ, asimetric, al alterităţii persoanei a doua. Asimetria relaţiei interpersonale permite ca respectul faţă de celălalt să fie ridicat până la recunoaşterea lui sub calitatea *Altesităţii.* Este pus în joc un apriorism etic, capacitatea eului de a-l învesti pe celălalt cu atribute superioare celor recunoscute sieşi pentru ca, astfel, reciprocitatea să stârnească un angajament prin contrabalans, eul putând deveni *Altesitatea* celuilalt.

Desigur, o etică fără pretenții de universalitate devine anti-etică, asumarea unei atitudini n-ar institui un criteriu comportamental, n-ar obliga la reciprocitate, situație în care liberul arbitru ar fi gata să-și manifeste aleatoriu diversele propensiuni. Într-un astfel de cadru, angajamentul etic al unuia n-ar garanta reacții similare, ar lăsa pericolul să planeze, l-ar face vulnerabil și pândit de abuz; etica lui ar fi ineficace din punct de vedere practic. Recunoașterea calitativ superioară a alterității, dincolo de performanța spirituală pe care evident o conține, este un joc ale cărui secrete pot garanta ordinea socială numai prin reciprocitate, adică printr-un imperativ impus, susținut. Nu se poate instaura un sistem etic fără asumarea unei obligativități care să fie frâna pornirilor abuzive, manifeste în chip natural. Faptul unilateral ca eu să-i recunosc celuilalt *Majestatea* nu-mi poate garanta că el se va comporta cu noblețea și responsabilitatea unei *Majestăți*, încă nu mă protejează de anarhie, dezordine, abuz. Eu încă pot să rămân la dispoziția puterii lui câtă vreme chipul meu nu e suficient pentru a-i converti pornirile omucide; el încă mă poate umili, mă poate transforma în slugă, mă poate omorî. Eu rămân consecvent în relația etică sub care l-am recunoscut, însă asta nu-l va face pe el să mă trateze similar, dacă etica mea este una pur metafizică, un sistem valoric liber angajat. Dar pentru a-l obliga la etica mea, ar trebui să-l violentez prin persuasiune sau șantaj, să-i demit libera angajare. Dar există oare un alt mod de a convinge/constrânge pe cineva să adopte un sistem etic pozitiv? Fisura eticii lévinasiene o constituie chiar această asimetrie a interpersonalului care ar dezangaja responsabilitatea celuilalt față de mine și i-ar permite orice abuz. Dacă numai pentru mine este valabilă manifestarea etică de recunoaștere a supremației celuilalt și dacă, din respect pentru libertatea lui, nu-i impun o grilă identică, el ar putea să devină adversarul, călăul, dictatorul meu, fără ca eu să am dreptul de a-l judeca tocmai pentru a rămâne consecvent. Pentru a preveni o astfel de eventualitate, Lévinas nu găsește alt răspuns decât predica unei responsabilități apriorice, anterioare oricărui angajament. Însă el n-are cum să convingă pe cineva care nu crede deja în universalitatea responsabilității – una ce este flagrant că nu se arată nemijlocit și limpede. Numai pentru cineva care e deja responsabil, pentru care predica unei atitudini etice este justificată teoretic, responsabilitatea poate deveni un criteriu. Eschiva lui Lévinas constă în transferul sensului responsabilității dinspre imperativ către apriorism, pentru a preveni suspiciunea ideologicului. Dar nefiind evident apriorismul și evitând să recunoască impunerea printr-un imperativ – în virtutea predicilor despre libertatea absolută a interiorității celuilalt –, nu e prea clar cum s-ar putea difuza filosofia responsabilității. Neputând să-și recunoască voința ideologică, Lévinas instituie stihia etică a unui transcendent al responsabilității; operează un transfer prin care se asigură că nu va fi suspectat, pentru ca finalitatea propusă să pară a se îndeplini printr-o ordine transcendentă; el pune pe seama naturalității ceea ce vrea să impună, dar, conform propriilor pretenții, nu are îndreptățirea s-o facă, camuflează evidența imperativului într-o inevidență a situării metafizice. În loc să afirme idealul responsabilității și oportunitatea angajării ei interpersonale, face din aceasta un gen natural cu finalitate etică.

Dacă *Majestatea* celuilalt nu se oferă ca revelație imediată, dacă ea nu este calificație sub care oricine, indiferent de loc și de cultură, să-l poată întâmpina pe cel asemeni lui, se poate ajunge la constituirea ei în urma unui procedeu de valorizare prin recunoașterea

delegaţiei divine, metodă prin care în fapt, celălalt, contrar proiectului etic explicit, este contrafăcut, este proiectat pe temeiul unor prealabile acte de selecţie valorică. Spunând că celălalt este *„manifestarea majestăţii unde Dumnezeu se revelează"*, deja se face trimitere la o calificaţie a cărei naturalitate nu transpare nemijlocit, se recurge la terţul divin a cărui autoritate să poată sluji impunerii calităţii persuadate ca ordine absolută. În principiu, tezele anterioare ale filosofiei lévinasiene nu se fondează pe relaţia cu Dumnezeu, etica lui se doreşte liberă de schematisme teologice. Aici, şi încă în câteva locuri ale edificiului său etic, nu este suficient de fermă puterea argumentului şi se trece, în chip ilicit, la angajarea autorităţii unui Dumnezeu pe care nu l-a dezvăluit de la început şi de care se pretindea a nu fi nevoie. Într-o cultură unde a fost asimilată supremaţia divinităţii, faptul de a fi delegatul acesteia constituie maximala autoritate, creditul ultim, misiunea cea mai înaltă ce poate fi scontată. Prin creditul necondiţionat acordat lui Dumnezeu[398] se transferă calitatea contiguă a majestăţii unui altul, pe care suita relaţiilor imediate nu mi-l dezvăluie ca atare. Dacă n-ar fi acceptată divinitatea, categoria majestăţii şi-ar pierde sensul; ştiind asta, se poate recurge la ea ca aserţiune conjuncturală pe care se poate parazita ulterior o filosofie etică lipsită de suficienţă argumentativă. Sau este o etică teologică, ceea ce de la început Lévinas nu admite, sau este una retorică, întrucât pentru a-şi susţine tezele recurge ilicit la fiinţa divină, ceea ce iarăşi pune sub semnul întrebării aplicabilitatea ei de filosofie practică. Iar în amontele ideologiilor religioase, schema în care Dumnezeu este *Majestate, Împărat, Stăpân* este specifică grupurilor etnice organizate politic pe modele monarhice; sensul politic al divinităţii nu este singurul şi nici măcar cel mai elevat, el domină civilizaţiile monoteiste ca şi cele indo-europene, întrucât istoria lor cultivă transcendenţa puterii, voinţei, autorităţii. Dar Lévinas şi-a propus să descalifice ideologiile totalitare şi politizarea relaţiei cu celălalt pentru ca, uitând asta, să revină la valorizări cu sens strict politic, care pun în valoare autoritatea, ale alterităţii.

Putem interpreta ideea asimetriei relaţiei interpersonale ca un proiect de monarhism relaţional răsturnat; celălalt este *stăpânul, majestatea, supremul,* iar eu sunt supusul, prizonierul, servul. Mizând pe jocul lévinasian, dacă o dată i-a fost recunoscută celuilalt *majestatea, altesitatea*, devine naturală manifestarea respectului, responsabilităţii, veneraţiei, chiar în varianta în care sensul lor este pe jumătate metaforic. Intenţia ultimă a oricărui sistem etic este să devină general; fără de asta, nu poate fi funcţional. Dacă nu se recurge la imperative categorice fondate pe universalitatea raţiunii, trebuie optat ori pentru autoritatea divină, ori pentru exerciţiul persuasiunii evidenţiind consecinţele practice care pot, eventual, justifica interdicte şi angajamente doctrinare. Dacă libertatea nu este valoarea ultimă a omului, atunci etica poate fi impusă ca serviciu în scopul binelui comun; slăbiciunea eticilor seculare vine tocmai din falsa predică a valorii libertăţii. Dacă i se

[398] „Faţa-către-faţă nu este, prin urmare, determinată, în chip originar pentru Lévinas, ca «vizavi» între doi oameni egali şi ţinându-se drept. Ea presupune faţa-către-faţă a omului cu ceafa ruptă şi cu ochii ridicaţi spre înălţimea lui Dumnezeu. Limbajul este, într-adevăr, posibilitatea feţei-către-faţă şi a faptului-de-a-se-ţine-drept, dar el nu exclude, cu toate acestea, inferioritatea, umilitatea privirii spre tată, asemeni privirii copilului neputând să uite că a fost expulzat înainte de a fi ştiut să meargă, că a fost predat, eliberat, culcat şi înfăşat, în mâinile învăţătorilor adulţi.", cf. Derrida, *op.cit.* p. 157.

respectă libertatea, omul este lăsat să facă ce doreşte şi el este în măsură să-şi justifice actele, chiar dacă ele se dovedesc abominabile. Poate că slăbiciunea morală a societăţilor moderne vine tocmai din respectul, împins până la fetişism al libertăţii. Libertatea e acea fâşie îngustă unde separaţia iadului şi raiului nu s-a produs încă suficient şi unde nu poţi fi sigur că florile pe care le culegi nu sunt otrăvite, că darurile pe care le faci nu sunt arme. Un om complet liber este, ca potenţă, şi un criminal şi un trădător şi un hoţ, întrucât instinctul posesiunii, al violenţei, al simpatiei şi antipatiei este mult mai frapant decât apriorismul etic al responsabilităţii. Etica lui Lévinas este desăvârşită pentru nişte îngeri cu moravuri kantiene; din nefericire, etologia spune mai multe adevăruri despre om decât angelologia. Problema etică este una a domesticirii, iar nu una a persuasiunii prin subtilităţi speculative; rămâne de văzut şi de verificat încă dacă argumentul este mai eficace şi pozitiv în consecinţe decât biciul predicat de către Nietzsche. N-ar trebui comisă imprudenţa de-a exagera raţionalitatea modului uman de a fi pe fondul neglijenţei unor tenebroase instincte, veşnic fertile şi eclatante, pentru care argumentul, imperativul, ideea rămân forme de limbaj complet străine. *Majestatea* este un prag emfatic confecţionat raţional a cărui oportunitate valorică este contingentă; nimeni nu este înclinat prin natura libertăţii să vadă pretutindeni o mulţime respectabilă de domni care obligă la o recunoaştere în superlativ. Este *Majestate* cineva care a fost semnificat printr-un travaliu etic, anume spre a fi înţeles ca atare. Poate fi afişată ipocrizia deferenţei constante, însă întotdeauna criminalul, tâlharul, trădătorul va fi judecat, anatemizat, descalificat. Ipostazierea etică nu converteşte radical viciile naturii umane; risc să atribui calificaţia *majestăţii* celui care mă va trăda sau mă va condamna abuziv la moarte. În frumuseţea ei patetică, etica lévinasiană rămâne una a semnificării, nu a acţiunii, este o magistrală operă de mistificare pozitivă a celuilalt, pentru a se asigura că el se va comporta pe măsura semnificaţiei atribuite, dar asta încă nu prezintă garanţii practice. Este o etică de şantaj prin eufemizare emfatică, iar aici termenul *şantaj* trebuie luat cu un sens strict pozitiv, pentru a omagia încă o dată în plus apoteotica bunăvoinţă istorică a lui Lévinas care aspiră la *„transformarea ideii infinitului în Majestate"*[399], recunoscută chipului celuilalt, act în care iese la iveală *mesianitatea*[400] eului.

Specificul şi neutrul alterităţii

Trebuie ieşit din conceptul alterităţii pentru a da seamă de persoana celuilalt, trebuie ascultat apelul acesteia, trebuie văzut chipul ei. O suită de imperative par a tinde să ne oblige la recunoaşterea diferenţei de atitudine de la teoria alterităţii la relaţia etică efectivă cu cineva, cu toţi ceilalţi. Faptul de a putea, a şti să operez cu sensul etic al relaţiei nu

[399] *TI*, p. 184.

[400] „Selon Lévinas (...) la Messie signifie l'accomplissement de l'humanité même du moi, sa vocation ultime. (...) Ce qui revient à penser la messianisme avant tout comme un événement intérieur, un événement qui n'est pas tributaire des péripéties heureuses ou funestes de l'histoire.", cf. Catherine Chalier, în *Répondre d'Autrui*, À la Baconnière – Neuchâtel, 1989, p. 60.

înseamnă încă a fi găsit adevărata cale etică, cea pe care responsabilitatea şi *majestatea* să fie deja practicabile. Neutralitatea conceptului celuilalt nu mă obligă, nu angajează reacţii etice; însă chipul este deja solicitare responsabilă şi interdict al omuciderii, dar totodată evidenţă a vulnerabilităţii şi epifanie a neputinţei. Alături de o întreagă lume a subzistenţei, diferit de naufragiul ontologic pe marea fiinţei fiinţării unde se pot vedea deopotrivă oameni, lucruri, animale şi zei, chipul aduce o surpriză, se arată, se exprimă, este elocuţie a vizibilului, discurs pentru care locul cuvintelor îl ţine încă privirea. Prezenţa chipului solicită încă mai înainte de a fi apucat să vorbească; chemarea vine mai de departe decât locul unde se nasc cuvintele. Arătarea chipului este chemare la relaţie în aşa fel, încât ea pare să se fi şi realizat concomitent; nu-l pot vedea pe celălalt şi să refuz a-i fi fost răspuns la invitaţia feţei; acum este deja prea târziu pentru a mai amâna răspunsul vederii lui. Astfel că faţa şi fiinţa lui mi se arată deodată, chipul se expune şi se învăluie, anume ca insuficient în exterioritatea ce-l transformă într-un martir al vederii. Chipul celuilalt este încă dintotdeauna limbaj, este dreptatea care mă priveşte prin ochii lui ca pe unul ce e în măsură, căruia i se scontează un răspuns. Limbajul ce mi se adresează anume mie mă face martorul slăbiciunii sau judecătorul nedreptăţii celuilalt – sunt, prin fatalitatea cuvintelor mele de a conţine şi sensul vieţii celorlalţi care le vorbesc, se încredinţează lor, agent etic al relaţiei. Pus, chiar fără voia mea, în faţa chipului celuilalt – văduvă, sărac, orfan –, sunt responsabil pentru genul întreg care mi-a oferit epifaniile cele mai apte să mă îndemne către un răspuns etic. Responsabilitatea pentru terţul unui noi îl implică pe fiecare în parte, astfel încât eu, ca maestru căruia i se solicită să facă dreptate, să răspund printr-o poruncă, dreptate a îndemnului de a porunci. Încrederea în mine este porunca celuilalt de a nu rămâne indiferent, de a mă ridica la magistralitatea cu a cărei autoritate să emit porunca dreptăţii. Devin egalul umilităţii celuilalt în recunoaşterea justă a epifaniei; mă înnobilez de la prezenţa neputinţei lui ce mă alege ca delegat al unei justiţii absolute, una ce e lăsată cu totul pe mâinile mele – pot ucide, dar pot şi salva. Responsabilitatea mă face egalul celui *Preaînalt, „egalitatea nu este decât un moment al întâmpinării chipului."*[401]

Discursul confirmă relaţia cu celălalt, dar şi faptul că el este eliberat[402], îl aud pe cel pe care nu-l deţin, mi se adresează unul care e *aproape* în puterea de a-mi vorbi, dar şi *departe* în libertatea de a-mi spune ce vrea ori de a tăcea. Celălalt e prezent în limbajul cu care mă caută, dar este retras în inefabilitatea generică a interiorităţii, este străjuit de ceea ce în fiinţă nu poate deveni limbaj, anume tocmai imemorabilul ipseităţii de unde un chip se exprimă numai pentru a-şi semnala mai bine transcendenţa. Limbajul este, spre a spune astfel, relaţie obligatorie, dar cel care participă la dialog se protejează prin chiar libertatea de a spune numai ceea ce vrea, este absolut în raport cu oricare interlocutor. Rămânând în relaţia verbală, el este totuşi necondiţionatul acesteia, intrat prea târziu pentru a nu avea o arhivă secretă, prea nesupravegheat încât să nu-şi permită moftul de-a fi rezervat. Separaţia care instaurează comunicarea, nu permite, totuşi, comuniune. Dacă cineva ar

---

[401] *TI*, p. 186.

[402] „A fi în relaţie şi, în acelaşi timp, a te sustrage relaţiei înseamnă a vorbi.", *TI*, p. 187.

vrea să-l reprezinte, chipul celuilalt ar fi mijlocul cel mai bun pentru a mărturisi că esența lui a scăpat, libertate de a-și dezminți reprezentările.

Specificul alterității se arată în co-prezența diferitelor chipuri a căror separație nu face decât să accentueze ireductibilul, să manifeste apologetica unicității în cadrul deschis de evidența pluralului. Epifania pluralului are meritul de a etala mai mult decât o structură matematică a alterității, ordinea specială în care separația frapează chiar pe fondul identității comune. Se poate recunoaște unicitatea fiecărui chip, dar nu în așa fel încât să-i fie uitată vreunuia umanitatea ca gen pe care se configurează particularitatea ireductibilă. Ființa genului susține apariția oricărei individualități, ceea ce nu înseamnă că individualul va fi redus la gen, ci doar că epifania lui are un suport ale cărui prime condiții sunt inasumabile. Celălalt poate fi om numai în cadrul umanului. Chipul e mai profund revelator decât modalitatea, care descrie doar cadrele generale ale unui anume fel de a ființa. Chipul exprimă o singularitate; chiar dacă putem vorbi de un gen al chipului, aceasta nu e veritabila alteritate decât în idee, nu este prezența aproapelui care suscită raporturi etice. Modalitatea nu are chip și de aici vom deduce că individualitatea alterității iese emfatic deasupra cadrelor modale. Petru, Ion, Dumitru au toți împreună atributele genului uman; însă fiecare poartă singularitatea unui chip, ca și a unui nume, ce nu revine la atributele genului și prin care el devine eveniment singular, este smuls din istoria mulțimilor și a faptelor memorabile, este lăsat să-și manifeste imprevizibilul surprizei. Ceea ce vrea să afirme Lévinas, cu mereu înnoită fervoare, este că un chip nu apare decât ca excepție și miracol, nu este deductibil din nimic altceva, nici previzibil, că acea față, acea voce, acel clipit de ochi, acea rază a privirii sunt unice și pentru totdeauna surprinzătoare. Astfel că vederea feței, dincolo de reducția la generalitatea chipului, devine sarcina specială a atitudinii etice – una ce nu devine dogmă nici cadru general; este o etică a reporturilor speciale, diferențiate, bazate pe descoperirea singularității în cadrul mulțimii matematice a chipurilor. Într-un cadru al numărabilului, totuși fiecare chip este absolut; devine sarcină etică descoperirea acelui absolut cu care încă în prealabilul descoperirii s-a angajat un raport de responsabilitate, într-un sens metafizic. Sensul acesteia constă în retragerea persoanei din omogenitatea matematicii, recunoașterea chipului ca emfază supranumerică. Spațiul descris de unicitatea fiecărui chip indică discontinuitate și heterogenie. Chipul celuilalt este chiar epifania dominatoare a *Înălțimii*, venire către mine de pe orbita orizontalității, dar ca și în numele transcendenței.

Diferența subiectului față de lumea lucrurilor, cea prin a cărei posesie expresia survolează orizontul ontologic al simplei ființări, o constituie intenționalitatea relațională, cea care-și asumă și orientează fatalitatea originarului a-fi-împreună-cu... Chiar dacă nu va fi diagnosticată ca alienare, izolarea prin ieșirea din relație nu poate evita riscul unei obiectivări a eului, pe care tocmai îl ascunde. A ieși din relație înseamnă tocmai a împiedica accesul celuilalt la interioriatatea ta exclusivă și, cu asta, a-i refuza lumea pe care numai cuvântul tău o poate comunica; cel izolat, care își ascunde interioritatea, se exteriorizează într-atât încât devine obiect, angrenaj mobil al unei lumi ce nu mai semnifică nimic. El își impune posesia solipsistă asupra eului, unul ce nu-și devine sieși străin, iar față cu ceilalți afișează figura fadă, inexpresivă, fața devenită fațadă, tabloul unui chip dezanimat. Acest refuz al Celuilalt prin care propriul chip recade în neutralismul

purei suprafeţe ontice e numit de către Lévinas ateism – ieşirea din relaţie. E vorba de alienare faţă de sine şi deopotrivă de o *inserţie* a eului, exhibat ca pură exterioritate, în lumea lucrurilor, încremenire în obiectitate. Corporeitatea îşi desprinde rădăcinile din terenul agrementului şi elementalului, devine masă hyletică ambulantă, dezrădăcinare, străinătate, însingurare; corpul *„se transformă în lucru şi e tratat ca atare."*[403] Un astfel de eu căzut printre lucruri devine obiectul comerţului, lucru ce poate fi schimbat cu alt lucru, prada unei voinţe străine. Abandonat lumii lucrurilor, se alterează împreună cu ele şi, în felul lor, este pradă, bun sau marfă, poate fi util sau inutil, poate fi colectat şi aruncat la coşul de gunoi împreună cu alte resturi, ca şi în geniala povestire, *Visul,* a lui Daniil Harms („Pe Kalughin l-au îndoit în două, l-au împachetat şi l-au aruncat o dată cu gunoiul.") Este, desigur, alternativa ultimă şi întrucâtva absurdă. Însă e imaginea sugestivă a omului fără chip, a celui ce nu-şi mai lasă recunoscută interioritatea.

[403] *TI,* p. 202.

CAPITOLUL IV

SUBIECTIVITATE ŞI TIMP

An-arhie şi dia-cronie în temporalitatea relaţiei

Cele mai ferm critice dintre fragmentele lévinasiene ţintesc opera lui Heidegger căreia, cel puţin în tinereţe, îi este incontestabil îndatorat. Adversităţii faţă de autorul lui *Sein und Zeit* i se datorează multe din elementele lévinasiene novatoare, zelului dezminţirii cu orice preţ şi exasperării urgenţei de alternativă. Un clişeu metodologic lesne remarcabil în textele lui Lévinas este tocmai referinţa expresă la idei heideggeriene în contra cărora îşi dezvoltă propria filosofie atât de des, încât (contra)magistralitatea heideggeriană rămâne cel mai bun ghid în remarcarea originalităţilor de opoziţie.

Tematizarea lévinasiană a timpului nu angajează orizontul fiinţei, nici nu îşi dezvăluie semnificaţiile în perspectiva neantului şi morţii. Survenit în relaţie cu celălalt, timpul iese din orizontul ontologic al fiinţei fiinţării intrând în aria de investigaţie a ceea ce s-a numit *dincolo de fiinţă* – relaţie în sens general şi, în special, bunătate a naturii responsabilităţii. Subiectul nu-şi mai consumă timpul în solitudinea angoasei ce prospectează neantul sau poetizează neantitatea fiinţării în lume. De la început sau mai bine spus, în chip *an-arhic* relaţional, eul îşi gestionează temporalitatea ca fertilitate etică, asta însemnând proximitate, erotism, dragoste fără concupiscenţă, parentalitate, faţă-către-faţă. Două concepte definesc în corelativitatea lor inviolabilă originalitatea viziunii lévinasiene asupra timpului: *dia-cronie*[404] şi *an-arhie*. Cea dintâi defineşte ireductibilitatea[405] alterităţii la temporalitatea reprezentării unui eu intenţional, adică noncontemporaneitatea celuilalt cu eul – teză care elimină definitiv din analiză perspectiva fenomenologică asupra alterităţii. *An-arhia* predică lipsa de început a relaţiei cu celălalt,

---

[404] „La transcendance exige la rupture de la temporalité syn-chronique où se tient la conscience et où se montrent l'être et les étants. À la temporalité syn-chronique, Lévinas oppose la temporalité dia-chronique.", cf. Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas, Altérité et Responsabilité*, Les Éditions du CERF, Paris, 1966, p. 64.

[405] „La dia-chronie, réfère à un passi au-delà de toute passé récupérable par le souvenir ou par l'histoire: un passé immémorial, irreprésentable, invisible, puisque c'est un passé bien particulier qui se passe du présent de l'essence et des possibilités qu'elle offre de thématisation et de conscience (...) Seule la dia-chronie permet de penser le temps requis par l'aproche de l'Autre, le franchissement impossible de l'intervalle infini qui relie, dans une relation ab-solue la Subjectivité au visage.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 67.

nonconfigurabilitatea celuilalt într-un cadru propriu conştiinţei tematice – ieşire a alterităţii din domeniul explicaţiei conforme cu un principiu de posibilitate onto-logică. Puse împreună în înţelesul timpului, conceptele amintite configurează schema unei etici conforme cu care *ab initio* eul experimentează, prin relaţia de responsabilitate, *an-arhia* principială a alterităţii ce nu riscă unitatea sincroniei în ipseitatea aceluiaşi – experienţa alterităţii inasimilabile, exclusă oricărui context de comprehendare. Autonomia absolută a chipului celuilalt dezamorsează orice intenţie de adecvaţie sau comensurabilitate cu măsura unui eu; în transcendenţa lui, el poate fi indicat, poate fi descrisă direcţia în care faţa lui se găseşte, dar nu poate fi adus la concept, la temă sau înţelegere. Relaţia eului cu alteritatea este in-adecvaţie[406], non-coincidenţă şi non-comprehensiune – formulări negative care vor îndreptăţi definirea sistemului lévinasian drept un „apofatism" fenomenologic.

Pacienţă şi act în temporalitatea relaţiei

Prima conferinţă din cele patru care compun *Timpul şi altul* începe prin specificarea noului sens pe care Lévinas îl dă experienţei timpului. Nu va mai fi vorba de ec-stazul unui subiect izolat către viitorul propriilor posibilităţi şi nici de analitica retrospectivă a memorabilului, cât de ceea ce se petrece în relaţia cu alteritatea. Lapidar spus, experienţa timpului se califică drept experienţă relaţională, faţă de care nu greşim cu nimic dacă o numim, în cadre lévinasiene, etică. Se declară încă preventiv, nu va fi vorba de o analitică pornind de la fundamente sociologice şi nici antropologice cum, fără prea multă perspicacitate, s-ar putea suspecta. Problema fundamentului şi a structurii relaţiei este una manifest ontologică[407].

Non-coincidenţa[408] în dia-cronie a eului cu alteritatea califică sensul relaţional al temporalităţii în dublul registru, al *aspiraţiei* şi *aşteptării*, ale căror staze emfatice sunt *aşteptarea fără aşteptat* şi *aspiraţia insaţiabilă* (inassouvissable)[409]. Gestul, privat de principialitatea iniţiativei capătă la Lévinas sens în definirea subiectivităţii, alternativ exceselor de intenţionalitate reproşate sensurilor fenomenologiei. *Rostire fără spusă,*

---

[406] „Impossibilité de coïncider, in-adéquation, qui ne sont pas de notions simplement négatives, mais qui ont un sens dans le *phénomène* de la non-coïncidence *donné* dans la dia-chronie du temps.", *TA*, p. 10.

[407] *TA*, p. 17.

[408] „Le toujours du temps signifierait l'impossible synthèse de moi et de l'Autre, la diachronie – ou la diastole de la ponctualité, la diachronie, la discontinuité, l'impossible co-position sur le même terrain – impossibilité de composer sur la même terre, au monde; impossibilité en guise de glissement de sous mes pieds de la terre où les êtres se posent et se tiennent en commun, vieillissement, incessance de la différence découlant de la différence qui ne cède pas, diachronie, patience de cette impossibilité, patience comme longueur du temps dont la subjectivité, sujette à la synthèse passive du vieillissement, n'est que emphase. Patience qui ne se ramène pas à l'anamnèse rassemblant et représentant et objectivant la durée continue.", cf. Lévinas, *Positivité et transcendance*, ed. cit. p. 32.

[409] *TA*, p. 10.

existare fără existent, aşteptare fără aşteptat – relaţie fără termeni – devin expresii ce populează textele lévinasiene şi edifică aici anume moduri de a se comporta ale subiectului care, pentru a nu cădea în neutralitatea lui *il y a* după ce i-a fost declinată principialitatea, se vede fiinţând în relaţie cu alteritatea la modul situării metafizice preoriginare – şi asta se numeşte pasivitate dincoace de orice pasiv ori responsabilitate anterioară libertăţii asumării.

Aşteptare fără aşteptat e o relaţie în care pacientul aşteptării nu poate decide *cine*-le alterităţii şi nici timpul (*când*) întâlnirii/sosirii, dacă ar putea fi în joc tangibilitatea celuilalt – pasivitate orientată, lipsită de garanţia finalităţii ce-o justifică, deşi, ca pacienţă, exclusă logicii justificării. În chip firesc, aşteptarea este actul de pacienţă – coincidenţă a acţiunii şi non-acţiunii –, motivat teleologic de o survenire – eveniment necondiţionat de simpla aşteptare, dar posibil în paranteza deschisă de aceasta. *Aşteptarea* nu garantează că *aşteptatul* se va petrece ori că el va apărea. *A face* devine, în aşteptare, emfază a pacienţei lui *a fi*, se petrece reconversia actului în fiinţă; actul se retrage în non-actul datului prim. *Aşteptarea* este stare a subiectului în care intenţionalitatea autoconstituirii revine la pasivitatea fiinţării, unde însă se întrevede bunătatea relaţiei trimiţând dincolo de fiinţă. *Aşteptarea fără aşteptat* se valorifică în pasivitatea întâmpinării celuilalt, în prealabilul survenirii lui ca identitate recunoscută sub confirmarea intenţiei.

Aşteptarea mai lasă să se vadă calitatea relaţiei, decisă între pasivitatea nonprincipialităţii eului şi alteritatea transcendentă a persoanei celuilalt, relaţie cu atât mai interesantă, cu cât polii ei nu sunt determinaţi reciproc, aproape, am putea spune, relaţie fără relaţi. Aparenţa absenţei subiecţilor trimite la sensul etic al relaţiei în care posibilitatea recunoaşterii reciproce nu condiţionează şi nu constituie, dar se lasă preconstituită de anterioritatea an-arhică a sensibilităţii. Lévinas nu vrea să remită relaţia absolutei gratuităţi, nu persistă în autoritatea ei lipsită de subiecţi. Ceea ce se vrea înţeles este pasivitatea necondiţionării survenirii celuilalt, *aşteptatul*, într-atât necondiţionat, încât poate fi de nerecunoscut, străin pentru totdeauna, străin în transcendenţa invizibilităţii chipului. În sensul acestei necunoaşteri (agnosie etică) a transcendenţei lui celălalt este cuprins un subiect care, deşi prezent în relaţie, nu poate fi aşteptat pentru că nu poate fi prevăzut şi nici identificat prin descripţie calitativă. Aşteptatul îşi transcende relaţia pentru că îşi submerge imaginii, pentru că, *an-arhic*, îşi premerge actul posibilităţii întâlnirii. Actul care se numeşte *aşteptare* poate fi calificat mai adecvat ca *donaţie a psihismului* făcută celuilalt care în chip principial nu poate deveni obiectul reprezentării – pasivitate emfatică a esenţei sensibilităţii subiectului.

Aşteptarea fără aşteptat expune o viziune asupra temporalităţii relaţiei în care se afişează limitele extreme, *an-arhia* în sensul principialităţii şi *imprevizibilitatea* în sensul survenirii celuilalt. Timpul, nemaifiind semnificat în angoasa solitară a mortitudinii, îşi vădeşte calificaţiile ca pasivitate a non-evenimenţialului aşteptării, în care relaţia rezistă fără echilibrul polarităţii unde s-ar risca reciprocitatea şi, mai grav, sinteza sincroniei. Pacienţa temporalităţii în care persistă responsabilitatea, fără posibilitatea condiţionării evenimentului survenirii celui de care este responsabil, eliberează filosofia de sensurile fenomenologice ale proiectului, futurităţii, protenţiei sau retenţiei. Timpul nu este nici

proiect al propriilor posibilităţii între care cea dintâi este moartea, nici forma *a priori* a succesiunii, cât *sensibilitate a subiectului* în dia-cronismul rersponsabilităţii, relaţie a coincidenţei *pacienţei* sensibilităţii cu actul *afectării* în contul ireductibilităţii subiecţilor.

În vreme ce *aşteptarea* manifestă *emfaza pasivului* temporalităţii subiective, în cazul *aspiraţiei insaţiabile* se cere înţeles opusul, într-o schemă simetrică, *emfaza activului* temporalităţii – actul de a tinde către exterioritatea indeteminabilă a altui chip şi, prin asta, gest fără finalitate închizând după sine paranteza necondiţionării deschisă de *an-arhia* sensibilităţii. Conversia actului în fiinţă şi prin asta, în bunătate a relaţiei transcendente fiinţei este vizibilă şi acum. Aspiraţia mobilizează timpul relaţiei într-un vector a cărui non-finalitate permite orientarea relaţiei ca atare în bunătate a fiinţării pentru celălalt, aspiraţie importantă nu pentru că ar duce către cineva, ci pentru că ar fi conjunctura producţiei de calitate relaţională, act în care se pariază chiar sensul pacienţei sensibilului, proximitatea *„mai preţioasă"*[410] decât o eventuală ieşire din ascundere a adevărului celuilalt. Lipsită complet de utilitarism imediat, aspiraţia insaţiabilă apare drept relaţie naivă şi prin asta, demnă de abandonat, dacă n-ar fi vorba de ceva care scapă atât puterii de asumare, cât şi refuzului. Amintindu-ne de aspiraţia infinită, atât de magistral analizată în *Totalitate şi Infinit*, reamintim că aceasta e cadrul în care se consacră experienţa, neteoretică, a Infinitului. Astfel, ca experienţă, aspiraţia insaţiabilă este, conform teleologiei, una non-finalistă, act ce-şi depăşeşte conjuncturalul prezenţei calificându-se ca fiinţă a infinităţii aspiraţiei, pe care o putem numi împreună cu Lévinas responsabilitate[411] infinită.

În chip natural, aspirantul este orientat temporal către ceva, către evenimentul care-i încununează *en-ergia* proiectivă. Actualizarea evenimentului ar aduce aspirantului doar satisfacţia corespondenţei între en-ergia interiorităţii şi exterioritatea actului, lăsându-se configurată schema unei orizontalităţi a timpului în raport cu logica proiectelor personale, o anume gestiune intenţională a futurităţii. Incontestabil, apar evenimente scontate în viaţa individuală ca şi în cea socială, corelarea efortului de a fi cu contextul posibilităţilor evenimenţiale ţine de logica vieţii cotidiene. Nu despre această dimensiune a gestiunii timpului este vorba aici. Lévinas este interesat să pună în evidenţă acea coordonată a temporalităţii în care relaţia etică se manifestă ca necondiţionată – *an-arhia* responsabilităţii –, căreia atât aşteptarea cât şi aspiraţia îi devin specii, definite în coalescenţa modurilor experienţei. Manipulabilitatea evenimentelor previzibile lasă relaţia intersubiectivă viciată de arbitrariul voinţei, al interesului, al capriciului, chiar al pulsiunilor plăcerii sau violenţei. Dacă responsabilitatea s-ar decide în mod liber, relaţia etică şi-ar pierde temeiul transcendent, ar deveni eventual normă, dar în nici un caz n-ar fi însuşi sensul signifianţei subiectului justificată de binele transcendent fiinţei. Astfel că

---

[410] *TA*, p. 11.

[411] „Responsabilité incessible dont l'urgence m'identifie irremplaçable et unique et dont l'obligation indétournable m'estampille «d'identité de moi». Identification ainsi impossible sans l'Autre, mais où l'Autre ne s'assimile pas au Même, refusant par sa différence la terre commune, c'est-à-dire la thématisation, et m'interdisant, dans son élection, l'espace de l'évasion.", cf. Lévinas, *Positivité et transcendance*, p. 32.

temporalitatea aspiraţiei nu devine ocazia abandonului relaţiei etice şi nici alibilul tentaţiilor evazioniste; neputând fi aleasă ori abandonată, responsabilitatea transcende principialitatea timpului ca şi finalitatea unei eventuale dispense. Aspiraţia nu încremeneşte în logica evenimentului – ceea ce poate fi atât viciu al continuităţii conversive, cât şi emfază a donaţiei intersubiective preintenţionale.

Deformalizarea timpului; salut şi À-Dieu; timpul profetic

An-arhia în care subiectul se vede fiinţând fără încă iniţiativa unui început şi, la celălalt pol, viitorul irealizabil al morţii, constituie tipuri ale determinaţiei temporale ce eliberează filosofia de rigoarea falsă a izomorfismului fiinţare-temporalitate. Subiectul lévinasian se vede angajat într-un timp care nu a fost niciodată prezentul „*aici*" al coincidenţei cu sine a conştiinţei temporale, trecutul preoriginar al pasivităţii vulnerabile, exclus memoriei amintirii, retenţiei, dar şi, iarăşi oarecum simetric, antrenat în relaţie cu chipul celuilalt – chiar cu corpul viu (*la chair*[412]) al lui – ce livrează perspectiva inactualizabilă a unei morţi ce nu este moartea mea, dar care mă priveşte din solidaritatea în care m-am trezit atunci când celălalt m-a privit, m-a ţintit cu privirea transcendenţei lui. De-formalizarea timpului înseamnă eliberarea subiectivităţii de coincidenţa cu sine intenţională, care face ca trecutul să devină prezenţă a retenţiei, iar viitorul, prezenţă a protenţiei şi astfel ţine eul captiv propriului orizont de reprezentare, de coincidenţa cu sine în solitudinea apercepţiei transcendentale, „*cea mai formală dintre forme.*"[413] Metamorfozele corpului sunt, în afara oricărui orizont de intenţionalitate, epifanii ale temporalităţii în care advine viitorul bătrâneţii şi acel „încă nu" al morţii. Omul dat morţii este încă, în oricare moment al fiinţării, acea sensibilitate pacientă care amână (*ajourne*) evenimentul.

Timpul generaţiei *an-arhice* a responsabilităţii în relaţia interpersonală are dubla calificaţie, de mişcare *către* şi mişcare *dinspre*, către irealizabilul transcendenţei viitorului din care se iveşte chipul celuilalt, epifanie a *Înaltului*, dinspre trecutul pre-originar al psihismului vulnerabil relaţional în care s-au colectat urmele *Illeităţii*. Transcendenţa viitorului devine chip al celuilalt indicând direcţia subiectului relaţional către Dumnezeu,

---

[412] Bernhard Casper întreprinde o convingătoare analiză a temporalităţii diacrone în relaţia corpului cu lumea şi cu celălalt. El insistă asupra ideii că modul de a se fenomenaliza al subiectului evoluează corelativ modului temporalizării care este tocmai fiinţarea lui «în carne şi oase», adică în aşa fel încât prezenţa lui revelează vulnerabilitatea, îmbătrânirea şi posibilitatea morţii. Subtila observaţie că trupul nu e mai degrabă o substanţă, ci un mod de-a se desfăşura al temporalităţii, atinge cele mai adânci şi novatoare intuiţii lévinasiene. Astfel el scrie: „...cette chair n'existe nullement en tant que substance: son essence, bien au contraire, repose en ce qu'elle se déploie avec le temps. De façon générale, la chair se donne uniquement dans le fait de se-temporaliser, c'est-à-dire dans son «vieillissement». Mais le «laps de temps» qui se produit ici, «la perte du temps», en tant que modes selon lesquels la chair advient, ne tirent nullement leur origine de l'initiative d'un «Je». D'une certaine manière, ils ne sont ainsi «l'œuvre d'aucun sujet».", cf. *La temporalisation de la chair*, în vol. *Positivité et transcendance*, ed. cit. pp. 167-168.

[413] *ÎN*, p. 178.

À-Dieu, direcția profetică a unei deveniri prin care subiectul se vede transportat dincolo de puterea lui de a fi, dincolo de prospectul propriilor posibilități, între care cea dintâi evidentă dar ultima realizabilă ar fi moartea. *À-Dieu* este perspectivă mai îndepărtată decât garanția morții ce suspendă, în filosofia lui Heidegger, temeiul însuși al posibilității de ființare revelând neantul, profeție ce semnifică subiectivitatea dincolo, puterea acesteia de a se proiecta, exces al temporalității profeției asupra celei a protenției, ireductibilitatea dimensiunii viitorului la faptul de-a fi păstrat în perspectiva privirii ce-și țese ființarea prin de-limitarea ultimității, în moarte, a evenimentului de a fi. Expresia teologică a temporalității ca *À-Dieu* produce o modalitate de semnificare mai largă decât legitimitatea capacității de ființare subiectivă, sparge izomorfismul ființă-timp, deschide futurității o limită mai largă decât ultimul act posibil – ființare dincolo de posibil sau dincolo de lumina ființei, ființare la Dumnezeu – transcendența lui absolut altul dezvăluită ca lumina de dincolo de ceea ce poate să se arate, vizibilă nu atât în strălucirea ei, cât mai curând în chemarea izvorâtă din misterul ce se insinuează că ar fi ascuns, lumină ce-și oferă găzduirea tocmai celui ce n-o poate urma până la capăt. În acest a-nu-putea-ajunge până la sursă se produce dis-continuitatea curbei temporale și, cu asta, descentrarea subiectului/deformalizarea subiectivității ca unul ce nu mai locuiește în sine, ci-și parvine tocmai prin signifianța căpătată de transcendentul ce i-a indicat direcția. Unitatea lui *eu gândesc* se vede compromisă de caracterul profetic al futurității ca una ce nu poate gândi dincolo de aceea că poate fi – circularitate a ființării-timp –, dar care se vede invitată totuși la excedentul de perspectivă – *a fi către Dumnezeu ca un mai mult decât a putea fi* ființând efectiv în orizontul de posibilitate izomorf temporalității.

Bergson cu durata pură, Rosenzweig cu valorificarea conjuncturii biblice în care se manifestă Creația, Revelația și Mântuirea ca evenimente hipersubiective, chiar Heidegger cu ideea aruncării în lume, *Geworfenheit*, și cea a ec-stazului către moarte, *Sein-zum-Tode*, au întreținut fiecare o anume viziune a sensului profetic al temporalității. Accentul lévinasian al profeției readuce în analiză caracterul moral al temporalității ca iubire a aproapelui. Relația intersubiectivă, întâmpinare a celuilalt în proximitate și salut adresat preoriginarei lui solidarități, la care e mereu prea târziu să-i fie indiferent, se descrie în sensul temporalității ca mergere împreună dincolo de posibil, *către* sau *la* transcendență, *À-Dieu*. Salutul se înțelege astfel ca un fapt de a-ți da întâlnire cu celălalt în Dumnezeu. Nu trebuie să considerăm aici divinitatea decât ca alt nume al transcendenței chipului, manifest ca suveranitate și înălțime, iar nu în mod obligatoriu ca acea ființă a ființelor de care ne vorbește atât de categoric, ostentativ, teologia, prea puțin rafinată pentru a-și ști masca voința de conversiune prin agresarea cu imperativul unui Bine transcendent. Celălalt parvine în toate epifaniile lui tocmai ca urmă a transcendenței, în chemarea lui, în caracterul interogativ al alterității, în proximitatea căreia i se adresează cuvântul ca salut anterior oricărui alt mesaj. Advenienta lui este dintotdeauna deja ca un *de la* Dumnezeu și relația se vede determinată ca un *către, la* Dumnezeu. Nuditatea, mai goală decât slăbiciunea neapărată de nimic a feței dinspre care îmi parvine celălalt, este acel infinit ce nu se poate ascunde, pe care, întâmpinându-l, îl convertesc din idee în afecțiune, aspirație metafizică, dar și responsabilitate. Infinita distanță a lui Dumnezeu

solicită înţelegerea ne-mai-putinţei de a fi în orizontul fiinţării ca tocmai putinţa de *a fi dincolo* sau *altfel decât* fiinţa, pe care subiectul o cunoaşte situat în *timpul profetic*.

Îmbătrânirea, emfaza pacienţei temporale; dez-intenţionarea temporalităţii; prezentul maxim al morţii

Amfibologia relaţiei temporale se lasă cunoscută în calificarea drumului către... al futurităţii şi, deopotrivă, drept cădere în bătrâneţe – pasivitate a mâinilor legate care nu mai pot face nimic, emfază a pasivităţii încât nici măcar orizontala ne-facere a prezenţei neutre, simplul *a fi*, nu poate să nu fie îmbătrânire. Temporiţia nu este atât venirea la sine ca la unica prezenţă, în ciuda unei tradiţii riguros convinse că a fi înseamnă a fi aici, *das Da,* la prezent, ci mai curând lunecare către viitor din insuficienţa saturaţiei clipei *acum*-ului. Trăirea, şi asta înseamnă temporiţie, e mai degrabă posibilitatea exodului, a ieşirii din prezenţă, a pierderii către... încă nevenitul viitorului. Astfel, moartea nu este o pierdere a prezentului, ci apoteoza coincidenţei sinelui cu propria prezenţă, un prezent absolut din care nu se mai poate evada, din care nu se mai poate face pasul ec-static către... Moartea, victorie a prezenţei devenite absolut, închide segmentele extreme ale viitorului şi trecutului într-un cerc unde se descalifică însăşi relaţia de succesiune.

Lungul drum al îmbătrânirii, pe care subiectul se crede proiectat către împlinirea propriilor posibilităţi, e în acelaşi timp actul silit de „măsurare cu piciorul" a distanţei faţă de iniţialitatea naşterii, preocupare a venirii la sinele posibilităţii prezentului afectat de futurităţie, ca exod din prezenţă. Dacă a fi în lume înseamnă a avea încă un pas de făcut, a avea cel puţin încă o clipă de dobândit, îmbătrânirea e reculul din ce în ce mai amplu al ieşirii din lume, neputinţa de-a nu mai fi prizonierul întregului trecut, victima pacienţei sintetice – opusul experienţelor concordante ale lui Husserl – a unei temporiţii care nu părea să fie mereu, la vremea ei, decât simplă prezenţă. Îmbătrânirea, emfază a pasivităţii, nu e mersul către... viitorul eventual al morţii, ci căderea inescamotabilă către întregul trecut. Bătrâneţea nu se citeşte doar pe semnele feţei, nu se descrie numai ca putere slăbită şi retracţie a vitalităţii; ea se citeşte în siguranţa dogmatică a trecutului, în paseitatea devenită soclul picioarelor amintirii. Oricare fiind, de vreme ce încă este, nu poate garanta mai vehement un alt adevăr decât că are un trecut şi că acum, oricare ar fi acel moment, nu poate să nu mai fie arestat între pereţii propriului trecut. Formula vagă a fiinţării ca proiect către viitor nu atinge nici măcar în treacăt sensul profundei pasivităţi a temporalizării, nu tratează subiectul decât ca pe un lucru geometric mişcându-se pe o traiectorie liniar vectorizată. A trece către viitor, en-ergia temporiţiei este, în egală măsură revenirea, căderea sau reculul către întregul trecut – nu în amintire, nu în posibilitatea memoriei de-a reprezenta trecutul (fals trecut, de vreme ce este acum în amintire), ci în imposibilitatea de-a nu fi la capătul întregului trecut. A proiecta, a asuma, a dori, a voi, a face, a intenţiona, toate trimit la sensul activ al futurităţii; însă îmbătrânirea ca *de-neocolitul* trecutului e pasivitatea cea mai pasivă a temporizării. Cutele feţei probabil că nu vorbesc despre altceva, în discreta lor solemnitate, decât despre toate acele prezenturi

consumate, care s-au aşezat unul peste altul pliind pânza timpului. A avea bătrâneţe înseamnă, pentru orice clipă, nu posibilitatea de-a nu mai deveni, nu imposibilitatea de-a înceta să fii, ci imposibilitatea de-a nu fi fost. Această imposibilitate de-a nu fi fost întoarce faţa subiectului către garanţia propriului trecut, în chip mai fertil decât menţinerea privirii în orizontul vag al ameninţării din viitor a accidentului morţii.

Îmbătrânirea este dez-intenţionare a sensului temporalităţii, întoarcerea pe dos a mersului către... specific futurităţii. Nu înţelegem îmbătrânirea ca termen al procesului prin care s-a ajuns până aici al unei persoane bătrâne, cât refluxul dez-intenţional al prezenţei către întreaga desfăşurare a trecutului, care nu e amintit doar – amintirea nu ar garanta prin sine îmbătrânirea –, ci efectiv pliat în toate mădularele persoanei; îmbătrânirea este memorie a oaselor şi cărnii, a sângelui şi sevelor prin care timpul trecutului curge din ce în ce mai lent. Nu a face, nu a fi, cît a nu mai putea ocoli, a nu mai putea evita e sensul pasivităţii îmbătrânirii, căderea în bătrâneţe ca retragere din orizontul posibilităţii utopice, ca posibilitate de a nu fi fost. Îmbătrânirea ca emfază a pacienţei nu e doar *dez-intenţionarea dimensiunii trecutului* – unul care la vremea lui a fost cu siguranţă intenţie de prezenţă –, dar şi *de-viitorizare,* descalificaţie a modului prezenţei în bătrâneţe ca drum către viitor prin povara prea mare deja a moştenirii trecutului. Bătrâneţea bătrânului nu trăieşte ca vizare a viitorului; ea trăieşte ca expresivitate a neputinţei ocolirii trecutului, vorbind despre *arestarea* şi *mâinile legate* specifice faptului de *a fi fost.* A îmbătrâni nu revine astfel la vreuna din formele lui a putea fi, nu e una dintre multiplele posibilităţi pe care viitorul le promite; pacienţa îmbătrânirii se înţelege ca *drumul în răspăr* al propriilor posibilităţi, cădere, lunecare în trecutul propriu ca a nu mai putea fi decât ceea ce a fost, *a nu fi posibil să nu fie* ceea ce a fost deja. Ca temporal, bătrânul merge evident către *viitorul cel mai îndepărtat* al posibilităţii celei mai sigure a propriei morţi, dar ca îmbătrânire, procesia lui refluează către *trecutul cel mai îndepărtat* al naşterii, moment până la care toate punctele şi intervalele de temporiţie au fost meticulos cumulate – sinteză pasivă – în absenţa oricărei strategii ori intenţii. Nu se poate aspira la îmbătrânire, căci oricare act vizează un posibil al viitorului, nu se poate edifica ori constitui îmbătrânirea, pentru că ea nu derivă din suma posibilităţilor cumulative, căci e vorba aici de emfaza pasivităţii trecutului ca trecut – opus re-prezentării şi re-amintirii.

Nu paseitatea ca atare a temporalităţii determină îmbătrânirea, nu trecutul care a trecut cât *retenţia în prezenţă a întregului trecut* şi pacienţa faţă de acesta, căreia persoana „saturată" nu i se poate sustrage. Folosim termenul „saturat" pentru a indica faptul că bătrânul nu e doar cineva care are prezenţă, care este acum, că el este cineva care a fost, saturat de toată temporiţia lăsată trecutului – saturaţie a pacienţei în faţa temporalităţii –, afectat de ea. Bătrâneţea este fenomenul saturat al afectării trecutului, explozia cu efect întârziat a paseităţii, dezamorsată în lenta evoluţie către *prezentul maxim* al morţii. Spunem prezent maxim pentru a-l deosebi de prezentul vieţuirii care e timp deschis futurităţii, prezent de trecere către negaţia lui viitoare; momentul morţii ca unul care nu duce la un posibil viitor e în acest înţeles o apoteoză a prezenţei, un punct de maximitate, coincidenţă a fiindului cu exclusivitatea prezentului; moartea ca închidere în prezent şi prin asta, ca imposibilitate a îmbătrânirii, a refluenţei către propriul trecut, moartea ca apoteoză a aspiraţiei de coincidenţă absolută cu sine a ipseităţii.

Dacă *relaţia* cu celălalt revelă *dimensiunea profetică a futurităţii*, relaţia cu sine în pasivitatea îmbătrânirii revelă *dimensiunea exegetică a timpului bătrâneţii*. Impasul timpului *acum* al bătrânului ameninţă să lase exegeza neîncheiată, ameninţă să nu apuce să spună totul şi să cadă prea devreme – mereu prea devreme – victimă uitării, un rest de adevăr pe care nu-l va mai rosti nimeni. Exegeza bătrâneţii mărturiseşte adevărul întregului trecut care a fost, şi mărturia nu poate fi falsă; adevărului de a fi fost nu i se poate sustrage. *Acum*-ul fiecărui moment al bătrâneţii e mărturie întru totul adevărată, adică despre întregul trecut – uitat, amintit, semnificat ori nu, mistificat ori poetizat – ca *întreg adevărat*. Exegeza e continuă – interpretare infinită –, căci se îmbătrâneşte fără întrerupere, fără interludii, fără pauze, fără concedii, în pofida semnelor care până la o vreme nu exprimă decât tinereţe, perspectivă, prospeţime a en-ergiei temporizante. Îmbătrânirea rosteşte prin semnele vizibile un cuvânt ce nu poate fi decât sincer, sinceritate a timpului trecut, mărturie ce nu poate fi escamotată oricât s-ar cosmetiza aparenţele. Nu trebuie să fie adevărat ceea ce se spune despre trecut, el poate fi convertit literar, adevărul nu se produce în intenţia retroiectivă, adevărul este pasivitatea – neputinţă a deţinutului – din care nu se poate smulge cel ce îmbătrâneşte pentru a nu mai îmbătrâni sau pentru a nu fi îmbătrânit deja. Exegeză a unui adevăr originar, revelat în timpuri aurorale asemeni unui mesaj divin, îmbătrânirea duce cu ea până la ultimele consecinţe fatalitatea elecţiunii ca figura anume a acelui adevăr – *a fi* legitimat ca retroversiunea lui *a fi fost*. Orice exegeză are un text originar din trecutul căruia îşi extrage fundamentarea, acel *a fost* al pacienţei bătrâneţii dinspre care vin toate argumentele în sprijinul semnelor ce-o indică.

Politeţea ca de salut a bătrâneţii e anume expresivitatea în care se face vizibil tot trecutul ca mod de a spune „*Adio!*" vieţii – în acel fel tineresc înţeleasă, de viaţă aspirând către viitor. Pacienţa însăşi a îmbătrânirii este prin sine formula salutului, deja adresat oricui altul, un salut la care răspunzi prin chiar firescul de-a fi întâlnit chipul bătrâneţii trecând pe lângă tine. A fi îmbătrânit şi a mai îmbătrâni e plecăciunea până la pământ (deferenţă şi *cavalerism al desuetudinii*) – până la pământul morţii, tăcerea mormântului – a bătrâneţii ce trece pe lângă tine, imposibilitatea de a ţine spinarea dreaptă a temporalităţii curbate/pliate a bătrânului. Politeţea bătrâneţii se vede în acest gest anume de a ţine fruntea plecată către propriul trecut, deferenţă faţă de timpul ce vine în întâmpinare din amintiri; trecutul ca tăcere de mormânt, ca tăcere reculeasă ce-şi manifestă expresivitatea prin faţa brăzdată – devenită palimpsest – şi spinarea abătută, lasă să mai fie încă, în chip de epilog, actul fiinţării lui a fi fost, ireversibil şi irepetabil. Salutul bătrâneţii e anume acel cuvânt pe care-l rosteşte, prin expresivitatea feţei, întregul trecut, salutul paseităţii ca politeţe faţă de prezent. Acel „*Adio!*" al bătrâneţii spune vieţii „eu am fost", deci „eu nu voi mai fi", de aceea formula salutului se cade să fie un „*Bun rămas!*" tuturor, tuturor clipelor care mai urmează, politeţe parentală ce-şi salută în odrasle alteritatea viitorului de la care se ştie exclus, deferenţă a întregului trecut faţă de apoteoza regală a eului în prezentul morţii. Bătrânul intră salutând în moarte, căci semnele bătrâneţii sunt prin ele însele formula de adresare politicoasă şi capul înclinat al paseităţii. Întregul limbaj al bătrâneţii s-a calificat a fi drept retorică a salutului şi politicoase formule de adresare morţii – bătrâneţea ca rostire adresată morţii şi deferenţă a întregului trecut. De aceea

tânărul şi copilul când mor sunt stângaci, nu ştiu ce să spună, nu ştiu să salute, lasă impresia că le lipseşte educaţia – îmbătrânirea ca educaţie în vederea ştiinţei de a saluta moartea, bătrâneţea ca un mod de-a fi cavaler în relaţie cu exclusivitatea viitorului.

Apofazele chipului şi surven̦ia lor an-arhică; emfază şi apofază

În emfazele aşteptării şi aspiraţiei se produce transcendenţa temporalităţii ca anume modul de fi situat în relaţie cu apofazele chipului alterităţii. Vorbim de apofazele chipului ca moduri ale afecţiunii produse în sensibilitatea eului de către prezenţa încă indeterminată a celuilalt. Modurile apofazei nu se confundă cu modurile reprezentării, ci sunt chiar opusul acelora. Fără îndoială, chipul celuilalt este non-reprezentabil, ceea ce obligă relaţia cu el la a se fundamenta pe sensibilitate, unde se înregistrează urmele (*trace*), pe pasivitatea non-indiferenţei unde se pot găsi afectările pre-originare. Mozaicul, dacă nu vrem să-i zicem totuşi tablou, acestor urme devine proto-semiologia experienţei relaţionale. Din acele urme ca din nişte litere ale unui alfabet încă obscur se compun, în absenţa unei gramatici referenţiale, apofazele chipului – ascuns, transcendent, infinit depărtat, dar încă aici în urmele sale. Apofaza chipului este portretul, indefinit metamorfozabil, plăsmuit în sensibilitate prin temporalitatea intersubiectivă în care se desfăşoară ciclurile afecţiunii. În vreme ce reprezentarea îl produce pe celălalt conform cu apriorismele imaginaţiei, comprehensiunii, sensificării, apofaza îl deţine pe celălalt ca urmă a transcendenţei lui non-prezente în sensibilitate, ca traseu înscris în acuitatea non-in-diferenţei. Timpul apofazelor nu se poate măsura prin raport cu reperul prezenţei, punct zero, întrucât afectarea celuilalt este pre-originară, relaţia cu chipul lui se derulează în *an-arhia* sensibilităţii afectate. Timpul sensibilităţii nu mai este în acest caz cronologie, ceea ce îngăduie relaţiei etice avantajul de-a se numi trans-istorialitate. Urmele apofazei nu se pot înseria după o traiectorie a succesiunilor afectării şi relaţiei cu constituirea. Nu se poate indica seria şi nici logica momentelor când subiectul a fost impregnat cu amprentele afecţiunii, deci nu se poate descrie intenţia proximităţii chipului străin. Calificarea timpului relaţional ar trebui considerată proximitate pneumatică a sensibilităţii non-intenţionale. Concret, apofazele se constituie în preistoria unei voci care cheamă fără a şti de unde şi de ce, a unei feţe ce se arată fără a şti cui aparţine şi ce ascunde, a unei călduroase atingeri de mână, a unui miros ce răzbate din părul necunoscutei fără a-şi manifesta intenţia provocării. Se poate construi o epopee întreagă a urmelor neintenţionale colectate de un subiect sensibil în experienţa cotidiană. Dacă n-am apela la această tratare, în schema apofazei, toate acele infinit variate şi signifiante afecţiuni ar reveni accidentalului, scăpând astfel oricărui interes teoretic. Timpul acestor afecţiuni este *an-arhic*, dar nu lipsit de consistenţă relaţională. Mai mult, se poate afirma că este cu atât mai originar intersubiectiv, cu cât nu aşteaptă să fie programat de cronologia efectelor previzibile, fatalmente restrictive.

Aducem încă o dată în discuţie necesitatea renunţării la reprezentarea temporalităţii ca liniaritate a succesiunilor sau punct de convergenţă a evenimentelor într-un tablou constitutiv, care şi-ar aroga exhaustivitate sau, în orice caz, ar numi totalitate acest lanţ al

corelaţiilor memorabile. Afecţiunile intersubiective pe care tocmai le semnalăm se petrec în afara acelui cadru temporal, devenit în chip convenţional istorie, se produc în timp, dar nu conform aceleiaşi scheme, în frânturile de neatenţie, în schijele explodate pe lângă interesul empiric, în intervalele goale, în lapsul dis-continuităţilor. Chipul celuilalt nu pozează, nu se oferă vederii, nu vegetează în tihna absenţei unde i-ar putea fi furate cadrele apariţiei. Acesta izbeşte infinitezimal din interstiţii. Nu devine legendă, nici povestire, lumea lui nu este cea a fenomenului. De aceea, timpul lui nu devine timp povestit. Nu se poate ajunge la el decât dacă el vine către sensibilitate. Mai clar, nu se poate ajunge pentru că el deja a venit în afecţiune mai înainte să se poată intenţiona întâlnirea lui, a venit prin apofazele care-i scuză dia-cronia.

Timpul manifestării apofazei nu devine istoricitate, ceea ce ar explica lipsa aproape totală de interes pentru el de-a lungul proceselor gândirii. Nu există istorie a zbuciumelor, a neliniştii, a neodihnei, a atenţiei, a bucuriei, a sentimentului solidarităţii, a plăcerii mirosului, a salutului sau îmbrăţişării. Acestea şi încă multe altele sunt categorii ale relaţiei interpersonale fără de care timpul trăirii *pentru* celălalt şi-ar pierde signifianţa. Urmele nu sunt evenimente, dar pot fi relatate doar corelativ evenimentelor în care s-au ivit. În bună măsură, literatura creează scenarii ale contextelor în care urmele sensibilităţii interpersonale s-au făcut vizibile, mai corect spus, sensibile.

Arcul relaţiei cu transcendenţa chipului este chiar acea curbură a spaţiului etic devenită inteligibilă în dia-cronie. Orizontul deschis de arcul relaţiei este cel care permite apariţia apofazelor chipului în registrele sensibilităţii – vedere, auz, tactilitate, miros –, dar şi ale reprezentării – intuiţie, imaginaţie, memorie. Imaginile, impresiile senzoriale în genere, empatiile şi toată gama proceselor afective livrează cadre apofatice care descriu o anume pozitivitate a experienţei celuilalt, însă chipul lui nu revine acelor cadre. Din ele este inutil să se confecţioneze un film sau să se scrie o poveste riscându-se conversia la descripţie, intrarea în istorie. Afecţiunea lor însă dovedeşte emergenţa unei instaurări relaţionale pre-originare. Două sunt prejudecăţile de care se poate elibera conştiinţa teoretică o dată cu ideea apofazei: este vorba întâi de smulgerea celuilalt, aşa cum aproape cu disperare o doreşte Lévinas, din ipostaza de obiect al reprezentării, de alter-ego şi, în al doilea rând, de înlăturarea naivităţii că el ar putea fi obiect natural nealterat de structurile *a priori* ale subiectului referenţial. Celălalt nu mai este nici natură în sine, dar nici produsul formal al purei reprezentări. Obiectivitatea lui este chiar necondiţionarea chipului – transcendent, infinit –, iar ipostazele lui ţin, evident, de mecanismele de reglare ale proximităţii – unele ce-l prezintă sau îl lasă să se autoprezinte, îi facilitează etalarea, îi transmit expresiile. Figura apofatică anunţă transcendenţa chipului, dar afişează garanţia proximităţii unei feţe vizibile legitimând astfel în dublu registru, metafizic şi etic, relaţia intersubiectivă. Pentru a caracteriza venirea în proximitate, nicidecum venirea la experienţă sau intrarea în orizontul de reprezentare, a alterităţii, ne vom folosi de o imagine sugestivă care sperăm să poată comunica atât necondiţionarea chipului, cât şi fraparea anamorfozei feţei, din care vom deriva anume rezerve în strictetea corespondenţei dorite de Lévinas. Neutralitatea acelui *Il y a* pândeşte încă mai de aproape decât de la acea distanţă metafizică pe care i-o conferă relaţia cu modul personal din care epatează un subiect; pândeşte chiar din imediatul subiectivităţii, din relaţia cu mulţimea, pe seama

căreia va putea fi analizată figurația ca mod al temporalității în ființare ce nu asumă radicalul etic al relației și în care se specifică tipul *transcendenței anonimului*.

Figurantul

Ce-ar fi mai în măsură să reveleze sensul apofazei unui chip transcendent decât personajul care intră în scenariu, fără a fi așteptat în mod special pentru că e anonim, dar, o dată intrat, nu se mai poate face abstracție de ireductibilul stranietății lui? Nimeni altul decât tocmai acest personaj care e *figurantul*. Nu are un rol special, nu poartă un nume, nu decide mersul scenetei, nu are inițiative proprii, se pierde în aparența maselor – cifră, număr, statistică, rol. La prima vedere este persoană neutră, subiect formal lipsit de individualitate și determinații, asimilabil rolului marginal, decor manipulabil sau umplutură. Figurantul nu poate fi indicat ca un tu, nici ca un el, pentru că nu are singularitate. El este masă, *ei*, ceea ce aproape că l-ar dizolva în neutralitate. Aparține stratului cel mai neînsemnat al scenetei; nu contează, nu decide, nu schimbă soarta nimănui, nici nu poate fi rebel față de gloata căreia-i aparține întrucât atunci s-ar individualiza, ar căpăta personalitate devenind un *el* sau chiar un *tu*.

Figurantul nu apare în nume personal, căci de fapt el nici nu are nume; numele lui este grup, gloată, mulțime. Transcendența lui este *anonimitatea grupului*. Fața lui este acoperită de masca amorfă a grupului; vocea, privirea lui, gestul lui nu trădează unicitatea persoanei singulare. Nu se pretează idolatriei, dar nici nu poate fi șters printr-o brutală trăsătură de penel. Fără individualitate, el totuși se manifestă într-un gen personal. Urmele lui nu trimit la cineva anume, însă devin totuși vizibile ca cele ale soldaților în colbul drumului – urme fără referent identificabil, dar totuși real. Lipsa de persoană a urmei indică o transcendență, cea a chipului. Nedeterminarea chipului, infinitul transcendent nu poate fi afectat de proximitatea individuală a feței. Individualitatea riscă să cadă în reprezentare, să se lase constituită de un subiect intențional, să fie rezumată la apariție, rol, manifestare. Tocmai pentru că îi lipsește individualitatea, figurantul eliberează deja de pericolul reducției la manifestare, de idolatrie. Anonimitatea grupului este epifania cea mai relevantă a transcendenței chipului. Mult mai greu se desface legătura unui chip cu singularitatea feței decât aceea cu masca amorfă a gloatei. Integrarea în mulțime este pentru figurant o fază naturală a retracției apofatice, dincolo de care nu mai rămâne decât translația în necondiționarea transcendenței chipului, dincolo de ipostază și urme.

Scena pe care se etalează figurantul este desigur temporalitatea, însă în înțelesul dia-croniei radicale. Lévinas semnalează prin sensul dia-croniei ireductibilitatea reciprocă și transcendența subiecților, dia-cronie – să-i zicem – principială. Însă relația dinte subiect și figurant, masa anamorfotică transindividuală trebuie că trimite la o radicalizare a raportului de dia-cronie. Noncontemporaneitatea figurantului este una amintind de erele geologice; el este atât de îndepărtat în trecutul preindividualității, încât chipul lui înspăimântă în felul polimorfismului fantastic al stihiilor demiurgice. În intervalele dintre scenetele sau actele decisive pentru sensul piesei ce se joacă, figurantul protejează, printr-o perdea de temporalitate neutră, timpul vieții acelor personaje în care se exaltă

drama. Sub aparenţa că nu are nimic de îndeplinit ori de transmis, figurantul poate rămâne în apofatismul obscurităţii anonime, de unde însă contribuie la configurarea contrastelor ce fac să frapeze vieţile personajelor alese. Figuranţii au rolul de-a nu se individualiza, de-a etala anamorfoticul grupului, semnificând că timpul fiinţării la acest nivel este anacronismul chipului neindividualizat, preistorie a magmei personale în care numărul (multiplul) şi unitatea coincid. Figurantul nu este contemporan, în sens formal, cu actorul în preajma căruia figurează; dacă timpul este ieşire în scenă a unei individualităţi care devine cu atât mai vizibilă, cu cât mai tragică – emfază a individuaţiei –, este vizibil că figurantul a rămas încă, şi rămâne de-a lungul întregii scenete, un nenăscut, pură substanţă geometrică mişcându-se în tumultul pulsiunilor obscure ale zeilor ce-l comandă. În sens lévinasian, figurantul este *an-arhic*, fiinţare fără început, figură stihială a preistoriei, ameninţare a chipului fără faţă – iresponsabilitate a anonimităţii. Figurantul fiinţează fără timp, într-o dia-cronie gratuită, parazitează temporalitatea prezenţei dramatice a personajelor principale. Chipul figurantului este transcendenţă în înţelesul energiei/substanţei personale transindividuale. Dacă am vrea să cădem de acord cu o sugestie simetrică, am vedea în *apofaza* figurantului opusul expresivităţii ca *emfază* a persoanei individuale.

Pe seama intrării în scenă a figurantului suntem nevoiţi să angajăm o modalitate de semnificare a temporalităţii, alta decât istoricitatea subiectului, alta decât cadrul manifestării vocaţiei personale sau interpersonale. Figurantul nu este subiect în sensul propriu-zis al autocentrării conştienţei şi al teleologiei personale. Este cu totul impropriu să rezumăm temporalitatea la cadrul etalării subiecţilor monadici ori al structurilor sociale închegate conform criteriilor socio-politice. În societate diferenţele de rol, clasă, statut fac posibilă armonia eterogenului. Figuranţii nu sunt societate, întrucât fiinţarea lor se resoarbe în platitudinea anamorfotică a omogenului, cum este clar că nu sunt nici indivizi. Figuranţii migrează aleatoriu între intenţionalităţile tensiunii sociale şi cele ale subiecţilor. Timpul lor nu este nici asumare a propriului destin în vederea vreunor împliniri la capătul cărora e oricum moartea, dar nici timp al trăirii împreună-cu-altul. Figuranţii nu sunt împreună unii cu alţii tocmai pentru că le lipseşte individualitatea, însă ei nu sunt nici intenţionalitate prin raport cu subiecţii definiţi, din pricină că le lipseşte libertatea iniţiativei, jocul mişcării libere. Pentru figurant este mai potrivit pluralul – masă, număr, gloată –, singularul aproape pierzându-şi sensul. Nu vorbim de figurant decât pentru a face accesibilă în contururile singularităţii descripţia unei clase, a unui ordin caracterizat înainte de toate prin pluralitate. Stihia figuraţiei este ameninţătoare prin anamorfoticul ei ce derogă individuaţia, prin anonimitatea ei în care se resoarbe singularitatea. Pentru că-i lipseşte faţa, nu este responsabilă şi nici culpabilă, asta făcând ca marile orori ale istoriei să presupună dezlănţuirea maselor de figuranţi – revoluţionari, soldaţi, grevişti, manifestanţi. Este pusă în joc aici ameninţarea transcendenţei chipului, privat de expresivitatea feţei, ameninţare metafizică a apofazei în raport cu emfaza, ameninţare a transcendenţei substanţei plurale în raport cu subiectivitatea insubstituibilă. Regula figuraţiei este chiar substituibilitatea, oricare poate fi altul fără a pierde sau câştiga în calitate. Figurantul este personaj orizontal, fără destin, fără tragedie, fără vector, mişcarea lui se desfăşoară de-a lungul şi de-a latul istoricităţii, la pragul de jos al deciziei unde se

simte încă brutalitatea instinctelor geologice, mişcare asemeni revărsărilor de lavă sau invaziei apelor dezlănţuite, mişcarea orizontală a tăvălugului.

Trebuie văzut, dincolo de anamorfismul figurantului, jocul metafizic al transcendentului – infinitate, *an-arhie*, necondiţionare – lupta indeciziei între radicalul nonmanifestării şi excesul expresiv al feţei, între întunericul de nicăieri şi pretutindeni al chipului, şi lumina frapantă a ochilor în jurul căreia gravitează ţesătura unei feţe. Temporalitatea amfibologică a figuraţiei marchează freamătul acestei indecizii, revelă însăşi sfâşierea lumii între preistoria chipului – transcendenţă radicală – şi istoricitatea feţei – căderea în imanenţa subiectivităţii monadice care se desăvârşeşte în sentimentul solitudinii. Figurantul poate deveni rege sau poate luneca în bestialitate; nu e vorba aici de jocul rolurilor sociale, cât de mişcarea relaţiei între chip şi subiectivitate, între temporalitatea dia-croniei radicale şi a celei principiale. Regele se încoronează în corespondenţa totală dintre transcendenţa chipului şi emfaza unei feţe, tensiune maximă a legăturii vizibilului cu invizibilul. Bestialitatea anunţă regresia feţei anamorfotice în dinamica fără sens a impersonalului *Il y a,* o dată cu care chipul se îndepărtează de lume, exilat de propria transcendenţă. Lipsa de caracter a temporalităţii figuraţiei aduce la sens o dimensiune terţiară – terţ inclus –, dincolo de fiinţă şi nefiinţă, aduce la sens ceea ce Lévinas va numi *altfel decât a fi sau a nu fi.* Tipul metafizicii dualiste care-şi face jocurile între fiinţă şi nefiinţă, între radicalul prezenţei şi cel al absenţei, poate fi abandonat. Temporalitatea apofazei trimite mai curând la o metafizică a devenirii, cu remarca unui dublu sens al mişcării de temporiţie, jocul riscurilor şi indeciziei între regalitate şi bestialitate.

Sensul discuţiei despre apofază vizează remarcarea modurilor în care figurantul e cel prin care se manifestă jocul conversiilor şi reversiilor transcendenţei şi imanenţei, ale chipului şi feţei, modul în care lipsa de intenţionalitate a figurantului îi lasă puterea de a semnifica limita ce separă signifianţa chipului şi emfaza subiectului monadic. Figurantul nu este subiect, astfel că tipul lui obligă filosofia la o lărgire a ideii umanului şi, o dată cu asta, a istoricităţii. Tocmai pentru că nu face istorie, figurantul deschide calea unei fiinţări mai adânci decât istoricul pur, o fiinţare cu picioarele înrădăcinate în transcendenţa chipului şi cu capul în norii unei imanenţe presubiective. Figurantul nu întreţine relaţie etică, marchează excepţia de la orizontala responsabilităţii. În figurant se vădeşte că libertatea, intenţia, constituirea nu sunt modurile ultime ale umanului, poate nici măcar cele mai adânci.

În mod clar analiza figurantului dezarmează orice mândrie legată de sensul subiectului – unul ce preferă să se considere fiinţarea raţională, centrală, liberă, voluntară, autoconstituită, definiţii ţinând de un anume iluminism funciar de care subiectul se simte încântat şi ar prefera să nu trebuiască a se lepăda de ele. Literatura, istoriile religioase dar şi cele profane nu scapă nici o ocazie de a profera idoli ai excelenţei subiectului – hai să zicem, omului –, folosind chiar şi blamul, critica, deprecierea sau antiumanismul pe post de mitologii contraexemplare din care transpare însă un adevăr comun: omul este centrul experienţei istorice în jurul căruia capătă sens transcendenţa, principiul, finalitatea, timpul, istoria, viaţa, moartea etc. Lévinas nu scapă de obsesia centralităţii subiectului, chiar dacă, prin heteronomie, centrul este ocupat de alteritate, în contracurent cu o întreagă tradiţie

idealistă ce preferă persoana întâi, ego-ul raţional, intenţional (voinţa poate fi subsumată intenţiei), proiectant al lumii şi al sensului. Mişcarea esenţială a lévinasianismului poate fi rezumată la un truc banal – transferul datelor centralităţii eului persoanei a doua (alterităţii, femininului), înlocuirea intenţiei prin pasivitate şi a raţiunii prin sensibilitatea an-arhică; schema relaţională a responsabilităţii se edifică pe acest joc. Figurantul pare a compromite universalitatea responsabilităţii ca şi inocenţa credinţei că transcendenţei oricărui chip îi corespunde emfaza unei feţe. Temporalitatea apofazelor nu revine nicidecum la timpul subiectivităţii – indiferent de definiţia acesteia –, dar nici nu se califică prin responsabilitate. Este vorba aici, fără îndoială, de o fisură în sensul eticii dorite de Lévinas.

Solitudinea ipostatică; depăşirea eschatologiei negre

Filosofiile existenţialiste au consacrat mai cu seamă acei existenţiali, categorii de sensibilitate, care năzuiesc să surprindă starea de criză a subiectului în lume, crizele solitare în care se consumă reveriile sumbre ale limitei, neputinţei, mortitudinii, dar şi cele relaţionale, incomunicabilitate, abandon, disoluţia solidarităţii, violenţa. Singurătatea a fost analizată în general printr-o schemă a relaţiei interpersonale. Heidegger o situează în cadrul prealabil al faptului-de-a-fi-împreună cu celălalt (*Miteinandersein*), structură ontologică a *Dasein*-ului. Analizele din *Sein und Zeit* preferă fie perspectiva impersonalităţii vieţii cotidiene, fie starea de însingurare a *Dasein*-ului; relaţia cu celălalt, după cum îi va reproşa Lévinas, nu are pentru Heidegger relevanţă nici în drama fiinţei, nici în analitica existenţială. Faptul-de-a-fi-cu-celălalt nu are caracter etic, nu este frontalitate a privirii directe în deferenţă faţă de inconstituibilul celuilalt, nu defineşte ireductibilul alterităţii şi responsabilitatea pentru ea, cât modul unei sinteze, participarea împreună la idealul adevărului ce dizolvă specificul alterităţii prin promovarea termenului comun – act de violenţă al sintezei vizavi de transcendenţa unicităţii. Orizontala pe care o indică faptul-de-a-fi-*cu* nu ar reprezenta, conform lui Lévinas, relaţia originară intersubiectivă. Se ştie, am spus-o în această lucrare de multe ori –, ceea ce poate legitima întrucâtva suspiciunea de bavardaj redundant – că particula preferată în discursul etic este *pentru*, cu atât mai decisivă, cu cât atitudinea pe care o descrie nu derivă dintr-un act liber, nu se supune arbitrariului raţiunii, nu este o valoare, cât o situaţie pre-originară, un dat metafizic.

Rădăcina ontologică a solitudinii semnalează ceva în contra evidenţei imediate că subiectul trăieşte, ca natură şi istorie, anturat de alţi subiecţi, de alte persoane, de alte fiinţe şi lucruri şi, în cele din urmă, scăldat în oceanul elementalului deasupra căruia poate fi bănuită mărinimia tutelară a majestăţii divine. Din punct de vedere strict practic şi ca tip de existenţialitate, subiectul trebuie să suporte aglomeraţia de coalescenţe heterofinaliste ce nu-i tolerează sentimentul abandonului. Dotarea senzorială ca şi întreaga panoplie a

deciziilor practice îl deschid, îl întreţin în preajma alterităţii printr-un lanţ de relaţii tranzitive. Importantă observaţia tranzitivităţii, întrucât de alternativa la ea depinde înţelegerea sensului solitudinii: eu pot vedea, îl pot atinge pe celălalt, dar *nu pot fi*[414] celălalt. Singurătatea ontologică este această intranzitivitate a persoanei, trauma individualităţii – izolarea imanenţei, monadicitatea eului – ce se reconverteşte în infinitatea transcendentă a separaţiei, ostilă atât extazului unitiv al spiritului mistic, cât şi participaţiei în schema platoniană a universalului ideal. Înţelegerea solitudinii pretinde invocarea unui nou termen, propriu discursului metafizic dar şi celui teologic, termenul *ipostază*.[415] Subiectul solitar în chip ipostatic exprimă legătura *„indisolubilă"* între existenţialitatea lui şi modul de-a exista – particularizat pentru fiecare[416] subiect.

Alături de teza fundamentului ontologic al solitudinii, Lévinas susţine, în consecvenţa teleologiei etice, că ea poate fi depăşită nu într-un act teoretic ca formă a eliberării prin înţelegere, dar nici în ec-stazul temporal al posibilităţilor noi, alibi seducător însă derizoriu, pentru că dincolo de oferta etalată se ascunde suferinţa şi moartea. Felul depăşirii solitudinii evită drama resorbţiei fiindului în nefiinţă – *eschatologie neagră* vizibilă uneori la Heidegger, dar şi la alţi existenţialişti atei –, nu printr-un efort de conştiinţă sau de voinţă, ci prin reaşezarea subiectului în pasivitatea sensibilităţii vulnerabile unde timpul scurs aduce o dată cu sensul trăirii pentru celălalt şi salvarea infinitului responsabilităţii, excedent al pacienţei asupra voinţei şi resemnării. Moartea este acum numai ocazia[417] ca relaţia cu celălalt să capete valoare în temporalitate. Credem că performanţa ultimă a eticii lévinasiene nu poate fi rezumată la răsturnarea teoretică a unor momente din filosofia lui Husserl şi Heidegger, nici măcar reevaluarea categoriei totalităţii, a infinitului, a alterităţii, deşi sunt extrem de importante. Însă sistemul lui este unul relaţional-practic, iar nu în chip simplu teoretic. De aceea indicăm drept finalitate principială un model *eschatologic*, în temeiul căruia se consacră chiar sensul cotidianităţii[418] – responsabilitatea ca salvare a subiectului în temporalitatea trăirii pentru[419] celălalt unde afecţiunea devine privilegiu al ostaticului, iar moartea celuilalt, culpă infinită a mea şi, prin asta, exces emfatic al trăirii responsabile. Credem că în asta s-ar împlini depăşirea *eschatologiilor* pe care le-am numit *negre* ale existenţialismelor ateiste şi, în special, a heideggerianismului. Avem în vedere prin sintagma sus-formulată acel fond ideologic în care subiectul este lăsat pradă angoasei morţii, disoluţiei solitare în proximitatea neantului. Prin raport cu aceste ideologii, etica lévinasiană capătă caracterul unei resurecţii, a unei ieşiri la lumină.

---

[414] *TA*, p. 21.

[415] „J'apelle *hypostase* l'événement par lequel l'existant contracte son exister.", *TA*, p. 22.

[416] „La solitude est dans le fait même qu'il y a des existants.", *TA*, p. 22.

[417] *TA*, p. 20.

[418] „La vie quotidienne est une préoccupation du salut.", *TA*, p. 39.

[419] „L'autre qui advient dans ma vie ne me délivre donc pas seulement du poids de ma solitude, mais il ouvre dans ma vie la dimension d'un présent, d'un futur et d'un passé dont le sens ne s'établit plus en moi et que je ne puis donc m'approprier. L'altérité de ce présent, de ce passé et de ce futur s'affirme donc sous la forme de ma foncière passivité à l'égard de cet autre temps qui me vient de l'autre.", cf. Rudolf Bernet, *La temporalisation de la chair*, în *Positivité et transcendance*, pp. 157-158.

Existenţă fără existent; ambientul; neutrul *il y a*

Amfibologia fiinţei şi fiindului, dar şi a fiinţei şi neantului este pe larg tratată în câteva capitole din *AE* şi semnalată încă în unele cărţi sau studii ulterioare. *Timpul şi altul* deschide spaţiu unei teme ontologice în care se doreşte limpezită corelaţia subiectivităţii cu fondul impersonal al existenţei, dar şi cu temporalitatea actului neintenţional, cu acel *se face, se produce, se întâmplă.* Câtă vreme subiectul nu este stăpânul absolut al posibilităţii de a fi, nici măcar al propriilor posibilităţi de a fi, trebuie căutat cadrul de legitimare al acelor realuri unde iniţiativa, voinţa, libertatea nu intervin condiţionant. Caracterul ontologic al scrierilor lévinasiene nu doar că nu poate fi neglijat, dar fără el se pierde sensul întregului demers. Dacă Heidegger va deplora uitarea fiinţei şi înlocuirea ei în metafizicile europene moderne cu fiindul – distincţie terminologică ce ascunde în maniheismul ei categoric tendinţa de a frapa critic şi o mai adâncă uitare decât cea invocată, uitarea logicii treimice conform căreia fiinţa şi fiindul (ipostasul) pot coincide fără a se dizolva sau altera reciproc, logică de care în mod straniu Heidegger nu ţine cont ca şi cum ea nici nu s-ar fi produs, trecând cu o inexplicabilă ignoranţă peste oferta filosofiei patristice şi lămurirea niciodată depăşită a problemei relaţiei dintre Unu şi Multiplu, preferând bavardajul, ieftin adesea, în jurul unor categorii care nu-i reprezintă decât propriile sensuri şi contrasensuri –, Lévinas consideră că de altă slăbiciune trebuie acuzată tradiţia modernă, uitarea subiectului în sens profund etic şi asimilarea lui conjuncturală când cu raţiunea, când cu voinţa, când cu intenţia, când cu aptitudinea tehnică. Recunoaşterea sensului relaţional etic al fiinţării subiective presupune recuperarea tocmai a acelei subiectivităţi alterate.

Binomul *existenţă-existent* aminteşte flagrant de heideggerianul *Sein-Seiendes,* tradus aproape unanim prin *fiinţă-fiind* şi semnalând distincţia fiindurilor ca existenţi de opera (poate nu e incorect să spunem modul) lor de a fi, distincţia substantivului de verb. Distincţia nu este totuşi, cum observă[420] Lévinas, în acelaşi timp şi separaţie, căci fiinţa/existenţa nu se manifestă decât prin şi în modurile fiindurilor/existenţilor într-un fel asemănător posesiunii. *Dasein*-ul ar fi posedat de existenţa în care se vede aruncat, perseverenţa lui istorială apărând ca un abandon, ca o delăsare, *Geworfenheit.* Aici Lévinas găseşte intuiţia unei existenţe ce *se face, se produce* fără de subiect printr-un fel de mecanică heteroconstitutivă, existenţă fără existent. Remarca imediată vizează de fapt întreaga filosofie idealistă care, prin preferinţa regresiei speculative către indeterminaţia universalului, fondează realitatea pe ceea ce nu este real, existenţii, pe ceea ce nu e existent. Se poate postula existenţa fiindului, nu însă şi a fiinţei, a cărei indeterminaţie o exclude validităţii oricărui tip de enunţ. Existenţei fără existent Lévinas îi găseşte echivalentul cel mai sugestiv în anonimitatea lui *Il y a* revelată în urma unui act de

[420] *TA,* p. 24.

reducție imaginară – el o numește destrucție[421] imaginară, prin care toate cele ce ființează, lucruri, fenomene, persoane, s-ar retrage din prezență – sau în somn.[422] Ceea ce ar rămâne după asta nu e neantul pur, ci faptul că se există, fondul pozitiv indeterminat al putinței de a fi, care poate recupera în substanța generalității lui esența pozitivă a celor ce s-au retras. Dispariția lucrurilor nu revelă neantul, ci în mod fundamental pura prezență privată de determinația prezenților, neutralitatea lui *Il y a* ca un *câmp de forțe* impersonal[423] al existenței. Manifestarea acestei neutralități potente nu concede subiectivității, nu implică proiect sau teleologie; ea se face, se petrece, se întâmplă ca faptul de *a ploua*, de *a se face cald*, marcând evidența *iremisibilă*[424] a existenței pure exprimată activ, ca verb, dacă vrem, ca esanță – *„opera însăși de a fi care nu poate să se exprime printr-un substantiv"* – ceea ce nu se afirmă printr-un existent, dar nici nu poate fi negat verbal, existența comportându-se ca un *ambient*, subzistență fără emfaza aparițiilor și, de aceea, anonimă.

Cum poate fi experimentată existența fără existând, cum se poate ajunge la revelația subzistenței verbale anonime? Iată o problemă la care Lévinas a dat deja răspunsul mai de demult și foarte prompt. Prin *insomnie*[425] – imposibilitate de a se retrage vigilenței, stare de trezie de la care nu se poate abdica prin ingeniozitate, voință sau oboseală, din care este exclusă evadare, *„vigilență fără nici un scop"*[426], veghe fără intenționalitatea punctului de plecare și a celui de sosire, rumințație încăpățânată a unei temporalități ce-și expune agresiunea tocmai pentru a nu arăta nimic – nuditate dincolo de nud –, veghe gratuită nesolicitată de vreun mister, perpetuum mobile al solitudinii de a fi, strajă a cinismului prezenței dincolo de femininul vreunei companii adveniente. Timpul insomniei se descalifică pe sine și amenință individuația, inverteşte raportul de autoritate astfel încât insomniacul se obiectivizează[427] sub dictatul unei autorități anonime, își pierde traiectoria, afișează o prezență inflaționară ce-și epatează morbida vanitate cu aceeași inocență cu care lava unui vulcan pustiește un oraș învăluit în somn. În raport cu solemnitatea costisitoare a insomniei, orice foșnet, orice zgomot exterior devine un tic-tac ce pare a încuraja zadarnica speranță a

---

[421] *TA*, p. 25.

[422] „Această facultate a conștiinței de a uita faptul brut al existenței se manifestă prin capacitatea de a dormi, de a se feri de ceea ce trebuie făcut sau conceput, precum și de faptul că există luoruri, deci de a anula orice prezență: «posibilitatea de a dormi» este astfel cea de «a decide în ceea ce privește faptul existenței», «posibilitatea de a-l uita sau suspenda». Chiar și dincolo de acest somn, tocmai această aptitudine a conștiinței de a uita «faptul existenței» este cea care o constituie ca pe o relație cu niște obiecte pe care aceasta reușește să le stăpânească anulându-le dimensiunea de exterioritate și integrându-le, ca instrumente disponibile, în sfera imanenței sale în sine.", cf. Alain Renaut, *Era individului*, Institutul European, Iași, 1998, p. 252.

[423] „Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait de l'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et cet anonyme: il n'y a personne ni rien qui prenne cette existence sur lui.", *TA*, p. 26.

[424] *TA*, p. 26.

[425] „... veghea insomniacă este o pură dispersare a Eu-lui, o pură revendicare a Eu-lui de către «ființa anonimă», fără identitate, de către «jocul de a fi» în care «eul este acaparat de către fatalitatea ființei» și integrat în «freamătul anonim» al nediferențiatului «a exista».", cf. Renaut, *op. cit.* p. 253.

[426] *TA*, p. 27.

[427] „În insomnie nu este vorba despre veghea mea față de noapte, ci noaptea însăși este cea care veghează (...) În această veghe anonimă prin care sunt în totalitate expus ființei, toate gândurile ce-mi populează insomnia sunt lipsite de orice suport. Ele nu se sprijină pe nimic. Eu sunt, ca să zicem așa, mai degrabă obiectul decât subiectul unei gândiri anonime.", *DEE*, p. 3, citat în A. Renaut, p. 253.

somnului. În insomnie se revelă[428] existența impersonală, fără un *în sine*, cea care poate onora o reprezentare a eternității. Jocul subiectivității, între neputința somnului şi infertilitatea vigilenței, trădează limita condiției subiective: faptul de a începe şi de a se încheia, de a oscila între a fi şi a nu fi, finitudinea, lipsa de sens a atributului eternității[429] aplicat acestuia. Bătălia între personal şi impersonal se duce acum pe terenul neutralității lui *Il y a* manifestat în vigilența sterilă; posibilitatea de a dormi este o victorie a subiectului asupra posesiunii existenței oarbe – fără pleoape care să se închidă în biencuvântarea odihnei. Oricât ar fi de surprinzător, riscând chiar să fie aşa, Lévinas defineşte conştiința ca „*putere de a dormi*"[430], putere ce indică naşterea subiectului. Insomnia anulează subiectivitatea subiectului, deschide spre o transcendență a exteriorității anonime la care eul asistă neutralizat în puterea lui de eu, provoacă o fractură în economia ipseității. Şi în noaptea insomniei se produce o ruptură a imanenței ca şi în noaptea erotică, dar cu alt sens. Transcendența erupe acum prin cutremurul ființării anonime, dizolvând subiectivitatea atât ca ipseitate, cât şi ca intenționalitate.

Ipostazierea subiectivului; evanescența ipostazierii; persuasiunea taumaturgică

Orizontala relației existență-existent nu este suficientă pentru a elabora o analitică a specificității. Schematismul extrem de rudimentar al acestui binom nu spune mai mult decât că abia existentul legitimează existența, iar dincolo de asta nimic. Analiza subiectului ca existent, în forma lui ex-cepțional, solicită un termen care să introducă specificația tocmai acestei ex-cepții. Am mai spus invocându-l pe Lévinas că designatorul ieşirii subiectului din neutralitatea lui *Il y a* este ipostaza.[431] Incontestabil, ipostaza aminteşte de statutul ex-cepțional al *Dasein*-ului în sânul ființării. Ceea ce vrea să ne comunice aceasta nu mai este privilegiul de-a problematiza ființa, cât mai curând un alt mod particularizator, capacitatea punerii în relație a existentului cu propria existență, eliberată de vigilența anonimului, capacitatea de a provoca *inversiuni*[432] în sânul existenței anonime, de-a comite experimentul producției emfatice opus deducției purei posibilități pozitive din eliminarea individuatelor. Ipostaza este acel ceva care se constituie anume în felul realizării, ca atribut al conştiinței inversiunii emfatice față de tendința neutrală a existenței, inversiune în a cărei teleologie se produce naşterea subiectivului.

[428] „Par une vigilance, sans recours possible au sommeil, nous allons préciséments caractériser l'il y a et la façon qu'a l'exister de s'affirmer dans son propre anéantissement. Vigilance, sans refuge d'inconscience, sans possibilité de se retirer dans le sommeil comme dans un domaine privé.", *TA*, p. 27.
[429] „Un sujet éternel est une *contradictio in adjecto*, car un sujet est déjà un commencement. Le sujet éternel non seulement ne peut rien commencer, hors de lui, il est en soi impossible, car comme sujet il devrait être commencement et exclure l'éternité.", *TA*, p. 28.
[430] *TA*, p. 30.
[431] „L'exister sans existant que j'appelle *il y a* est l'endroit ou se produira l'hypostase.", *TA*, p. 28.
[432] *TA*, p. 31.

Ipostazierea este proces de atribuire, însă nu ca şi consecinţă a libertăţii autoconstitutive, ci printr-un fel de mişcare naturală *an-arhică*. Subiectivitatea ca sensibilitate, emfază relaţională, este produsă în afara[433] temporalităţii experienţei, pre-originar. Specia temporală căreia îi concedem totuşi în caracterizarea subiectivităţii este dia-cronismul – noncoincidenţa cu sine a acestei producţii ipostatice în care subiectul nu-şi este propriul principiu, început înaintea posibilităţii lui de a începe. Nuanţăm încă o dată, nu e vorba de eternitatea subiectului, ci de pre-originarul survenirii ipostazei lui.

Producerea ipostazei constituie în mod vizibil o temporalitate a prezenţei, dar nu în modul istoricităţii. Pentru a preîntâmpina identificarea temporalităţii ipostazei cu unul sau altul dintre fragmentele temporalităţii istorice, Lévinas o numeşte pe cea dintâi dimensiune cu *funcţie de prezenţă*, iar nu un prezent în modul măsurabilităţii corelative intervalelor trecute şi viitoare, nu punctul actualităţii maxime într-o serie liniar curgătoare. Cel mai riguros ar fi să vorbim de esanţa – dinamica înfiinţării – temporalităţii ipostatice ca de un proces de facere a prezenţei, de înălţare a calificării sensibile din obscuritatea inexpresivă a anonimităţii în felul unei explozii lente. Evenimentul survenirii nu coincide cu luarea la cunoştinţă[434] a iniţialităţii subiective în care eul îşi este sincron în conştiinţa prezentului. Ipostazierea se întâmplă în avans cu coincidenţa la sine a conştiinţei subiective, într-o temporalitate principial dia-cronică – momentul în care se impregnează urmele (*trace*) în sensibilitate, în pacienţa psihismului – ce va marca pentru tot restul intervalului de fiinţare experienţa subiectivităţii, idee ce constituie replica lévinasiană la întreaga tradiţie modernă a filosofiei eului absolut, autoconstituit sau transcendental. Prezentul ipostazierii este, ca eveniment, mereu prealabil începutului, *arhé*, prin care se înţelege origine a experienţei de sine şi de altul. Există un spaţiu de discontinuitate între prezentul survenirii ipostatice, *an-arhic*, şi originarul conştiinţei de sine a eului cînd începe de fapt istoricitatea, interval peste care nu se poate arunca puntea retenţiei, a amintirii, intervalul dia-croniei subiectivităţii ca sensibilitate. Să zicem că prezentul pre-originar al ipostazierii este subiectivitate sensibilă fără, încă, conştiinţa de sine a subiectului, fără mişcarea de gravitaţie autoconstitutivă, prezenţă anterioară începutului care va permite calificarea subiectivităţii mai degrabă ca responsabilitate decât ca intenţie de sens. A remarca această dublă semnificare a temporalităţii – dia-cronia prezenţei ipostatice şi iniţialitatea timpului istorial –, a înţelege sensul ipostazierii în paralel cu posibilitatea autoconstituirii face posibilă observarea noutăţii radicale a viziunii lévinasiene asupra relaţiei între fiinţare şi timp – mult mai complexă decât liniaritatea heideggeriană – şi deducţia din ea a sensului etic pre-originar al subiectivităţii. Deşi ipostazierea are prezenţă, nu vorbim încă de timp pentru că nu s-a consumat începutul subiectivităţii, producătoare în experienţă de istoricitate. Ipostaza este *an-arhia* etică a subiectivităţii, timpul ipostatic, *pre-originarul* sensibil al prezenţei conştiinţei la sine. Faţă de calitatea intenţională a originii subiectului istoric, prezentul pre-originar al ipostazei

[433] „Poser l'hypostase comme présent, n'est pas encore introduire le temps dans l'être.", *TA*, p. 32.
[434] „Il est essentiel de saisir le present à la limite de l'exister et de l'existant ou, fonction de l'exister, il vire déjà en existant.", *TA*, p. 32.

este un interval evanescent[435], asta dând şi nota generică a fiinţării ca lipsă de început, ori, dacă preferăm, putem vorbi de evanescenţă ca *„forma esenţială"* – funcţie dia-cronică a începutului.

Realitatea specială care delimitează existenţa de existent în configuraţia diacronică a temporalităţii nu este vreo substanţă, fenomen ori obiect, este realul ambiguu şi *„amfibiu"*[436] prin esenţă numit „eu". Poate că aici ar trebuie căutată geneza subiectului, în spontaneitatea naturală a trecerii existenţei neutre în existentul corelat conştient propriei manifestări fiinţiale, proces în care eul autarhic încă nu s-a configurat, dar pragul sensibilităţii sinelui a fost trecut deja ca primă fază emfatică a existării, ca prim act al promovării funcţiei ipostatice. Libertatea existării emfatice cu care eul îşi etalează calificaţia personală capătă înţeles numai în măsura în care se ţine seamă de un principiu de individuaţie – un sine ca punct de coincidenţă a iniţialităţii şi finalităţii, *„înlănţuire"* în sine limitată prompt de vulnerabilitate; să repetăm teza fundamentală a pluralităţii originare a eurilor. Existent prin excelenţă, deşi incalificabil substanţial, eul arbitrează limitele între existenţa orizontală şi nonexistenţă, făcând de acum impracticabilă dihotomia real-ireal, fiinţă-neant. Înţelesul, poate definiţia acelei temporalităţi[437] în care arbitrajul eului se consumă, ar fi acela de cadru al ipostazierii, preistoria sensibilităţii ca măsură a posibilităţii instituirii relaţionale. Istoricitatea manifestării existentului subiectiv aduce cu sine, pe lângă apriorismul sensibilităţii afectate, o anume libertate în raport cu neutrul existenţei incalificate, *Il y a*, dar şi mai mult, măsura puterii de a fi, *„putere virilă"*[438] a eului în ambientul mundan asupra căruia tronează cu un soi de semeţie regală.

Edificarea teoretică a ipostazei lévinasiene se performează şi ca replică la solitudinea în înţeles heideggerian; ea este categoria ce trimite la rădăcina ontologică a singurătăţii ce nu se mai decide simplu ca privaţie a relaţiei cu celălalt. Singurătatea subiectului indică unitatea lui ca existent, libertatea unui început radical dincoace de *an-arhia* în care e dominat de existenţa neutră, mândria unei regalităţi – totuşi provizorii – în existenţă şi, o dată cu asta, câştigul emancipării de angoasă şi disperare, măcar la modul semnificării. O manieră de interpretare căreia îi e inerentă şi o atitudine deja asumată ţinteşte dincolo de producţia adevărului (poate a devenit stânjenitor acest concept supralicitat în filosofie), la o realizare psihologică, la crearea unei convingeri care este în sine un secret terapeutic în perspectiva unor determinări eschatologice – a nu lăsa subiectul, sufletul, eul să fie neutralizate de existenţa anonimă sau dizolvate în nefiinţă. Discursul etic lévinasian are o foarte fin întreţinută finalitate taumaturgică, performează opera unei tămăduiri metafizice fără a lăsa să devină vizibile mijloacele recuperării eminenţei subiectului şi transcendenţei chipului. Le postulează direct şi apoi se comportă ca şi cum ar trebui să pară indubitabil că

---

[435] *TA*, pp. 32-33.
[436] *TA*, p. 33.
[437] „L'hypostase du présent n'est d'ailleurs qu'un moment de l'hypostase; le temps peut indiquer une autre relation entre l'exister et l'existant. C'est lui qui nous apparaîtra plus tard comme l'événement même de notre relation avec autrui et nous permettra d'aboutir ainsi à une existence pluraliste depassant l'hypostase moniste du present.", *TA*, p. 34.
[438] *TA*, p. 34.

numai aşa stau lucrurile. Acceptarea acestei oferte e ceea ce considerăm a fi *persuasiunea taumaturgică*. Reconfigurând teza ipostazierii care confirmă gloria virilă a subiectului asupra existenţei anonime, putem depista în discursul etic lévinasian privilegiul unei alegeri înţeleasă ca locul în care se manifestă cel mai eficient sau mijlocul cel mai propriu – taumaturgic – de a fi al ipostazei. Aşa cum Hegel este logoforul *Spiritului absolut*, cum Nietzsche este epifania *Voinţei*, cum Freud este saducheul *Libidoului* sau cum Heidegger se răsfaţă în a se crede păstorul *Fiinţei* – fiecare coincizând sub formula adevărului ultim identic, modului exprimării –, Lévinas se face taumaturgul *Subiectivităţii*. Tipul lui de discurs nu forţează vocaţia logicii, nici nu se încredinţează naiv impecabilităţii raţiunii. La rădăcina lui cea mai adâncă, subiectul este sensibilitate, afecţiune, vulnerabilitate, iar discursul despre esenţa subiectivităţii nu poate performa efecte ultime decât în baza acestei maniere de a fi specifică taumaturgului.

Dia-cronia relaţiei manifestă viitorul ca moarte şi ca eros

Între cele mai originale viziuni asupra timpului trebuie aşezată şi lévinasiana lipsă de *conaturalitate*[439] a viitorului cu prezentul. Cred că ea nu poate fi revendicată de la nici o ascendenţă, situându-se tototdată între cele mai fertile gânduri ale filosofiei sec. XX. Dacă am înţeles deja sensul dia-croniei, nu sunt necesare explicaţii suplimentare. În esenţă e vorba de stricta corelaţie între experienţa noncoincidenţei cu sine a eului şi temporalitatea dia-croniei, care face ca sensibilitatea să fie *an-arhică* în raport cu intenţionalitatea, iar perspectiva morţii să nu fie deductibilă din asumarea succesiunii, să se producă printr-o inversare a sensului temporalităţii, unde eul devine pasiv şi afectat de nonevenimenţialul acelui *nu încă* al actului morţii. Lipsa de conaturalitate insinuează o ruptură[440] calitativă în esenţa temporalităţii alături de care se cere gândită o anume discontinuitate – în felul că viitorul morţii nu este unul dintre evenimentele posibile ce se înseriază firesc într-o ordine a posibilelor. Deşi iminent, evenimentul morţii este totuşi imposibil sau, cum va prefera să spună Lévinas, posibilitate a imposibililului. Probabil această *iminenţă a imposibilului* poate sugera cel mai adecvat sensul lipsei de conaturalitate în ordinea timpului a viitorului morţii cu prezentul fiinţării.

Sensul propriu al temporalităţii este coextensiv experienţei eului. Originea temporalităţii coincide cu naşterea intenţiei de sine, în vreme ce evenimentul morţii, care

---

[439] *TA*, p. 71.

[440] „La notion du laps de temps, de cette chute irrécuperable et comme mortelle, souligne, jusque dans l'image de «flux» temporel, l'impuissance de la mémoire sur la diachronie du temps. La différence ne diffère pas comme une distinction logique dans l'impassibilité déjà abstraite, mais comme une non-in-différence, comme désir de non-absorbable, du non-contenable, comme désir de l'infini; mais précisément comme patience et qui, en catégories de la modalité, se dirait, contre toute bonne logique et toute ontologie, *réalité de l'impossible*, mais où l'Infini qui me met en question est comme un «plus» dans un «moins». Cette différence est le temps, la longueur – et la langueur – de la pérpetuité, désir patient de l'Infini, distinct des tendances qui, érotiques dans cette patience, s'impatientent et sont, à vrai dire, l'impatience même.", cf. Lévinas, *Positivité et transcendance*, ed. cit. pp. 32-33.

decupează[441] continuitatea a tocmai acelei intenționări egologice, marchează sensul sfârşitului temporal. Durata sensibilității subiective preoriginare, dia-cronia responsabilității, experiența viitorului imposibil al erotismului şi morții nu corespund temporalității ca atare, nu sunt conaturale timpului experienței de sine a eului. Debutul timpului în relația cu celălalt are, oricând s-ar petrece el, un preoriginar al sensibilității dezinteresate, este decalat de-o anterioritate căreia nu-i poate reconverti conținutul prin regresia memorabilului. În temeiul lipsei de conaturalitate, regresia nu poate merge până la o întemeiere primă a responsabilității, *an-arhică,* dar nici în celălalt sens al timpului până la o deducție a morții din continuitatea momentului ei cu actualitatea iminenței.

Fundamentală este, pentru a ne construi imaginea reală a sensului lévinasian al viitorului, corespondența definirii acestuia cu sensul alterității. Precis, imaginea viitorului ca iminență inactualizabilă se obiectivează[442] în consecința proximității intangibile a celuilalt, transcendența chipului conținând în sensul ei radicalul alterității. La extremitățile corelativității celor două, timpul viitorului coincide morții, iar alteritatea femininului, origine a însesi ideii de alteritate. Moartea intră în experiența eului prin producția spontană de iminență în contextul orientării – aspirație, eros, mângâiere – către intangibilitatea celuilalt[443], promisiune mereu neachitată. Se moare (*posibilitate a imposibilului)* în drum către celălalt (*proximitate a transcendentului).*

Temporalitatea dialogică; diastaza

Faptul de-a fi saturat semantic, întotdeauna într-o ordine a convenționalului, căci nu poate fi vorba de sens în sine, nu garantează cuvântului comunicabilitatea. Dacă sensul ar fi suficient comunicării, limba ar risca să devină mecanism autoîntemeiat, să-şi livreze sememele independent de locutor, să poată rosti şi spune dincolo de cadrul formal al unei intenții în care s-ar conjuga subiecții. Sistemul limbii ar fi atunci un sistem natural, eliberat de intenția comunicativă, unul ce şi-ar conține principiul în chiar suficiența semantică desprinsă de capacitatea vehiculării ei performative. Limba ar coincide atunci propriului sens, însă acesta din urmă nu ar fi pentru subiect, n-ar mai trebui să sufere travaliul proiecției semnificante, limbă în care n-ar trebui să se vorbească şi nu s-ar

[441] „L'avenir de la mort, son étrangeté ne laisse au sujet aucune initiative. Il y a un abîme entre le présent et la mort, entre le moi et l'altérité du mystère.", *TA*, p. 73.

[442] „Je ne définis pas l'autre par l'avenir, mais l'avenir par l'autre, puisque l'avenir même de la mort a consisté dans son altérité totale.", *TA*, p. 74.

[443] „La survenue de la mort est donc bien l'événement d'une hétéro-affection traumatique que je subis dans la passivité et l'impuissance la plus extreme. Lévinas n'a pas tort non plus de souligner que la simple pensée de ma mort fait voler en éclats le carcan d'une vie repliée sur elle-même et sur le flux continu de son présent vivant. Et rien ne paraît plus juste que sa remarque qui souligne que la temporalité de la mort est celle d'une menace ajournée: la mort «presse et elle laisse le temps». Aussi proche que soit ma mort, il est hors de mon pouvoir de franchir le laps de temps qui m'en separe. Le temps de ma vie est donc bien une temporalité «en suspans», engendrée par l'ajournement de la mort.", cf. Bernet, *L'Autre de temps*, în vol. *Positivité et transcendance*, p. 159.

legitima prin comunicare. Dacă am privi limba în sine, desprinsă de mediul care o produce, decupată din complexul social care o întreține și o livrează, atunci i-am acorda statutul faptului natural, ansamblu de semne purtătoare de sens, dar incomunicabile. Așa ceva tinde să devină orice literatură scrisă. Dar este oare scriitura un tablou semnificant în afara oricărei lecturi? Poate cartea să spună ceva dacă ea nu se adresează cuiva, dacă nu e citită de cineva? Problema mai amplă cere un răspuns la chestiunea dacă produsul cultural este prin sine semnificant, dincolo de moartea subiectului, dacă am putea lăsa cultura prin testament unor specii necunoscute și acestea să aibă capacitatea de a se revela pe sine în chip autonom, de-a se livra nealterat prin pura încărcătură semantică cu care se crede învestită. Oare oricine, orice ființă capabilă de semnificare ar putea citi la fel propriile noastre producții semnificative? În esență, limba poate ea să rămână ceea ce este o dată desprinsă de cadrele convenției intersemnificante tipic societale în care se livrează? Ce rămâne de spus cuvântului o dată devenit literă, o dată transformat în semn fără adresă? Poate că nimic, poate că nu rămâne decât o sumă de cicatrice respectând o anumită ordine spațială în cadrul infinității imaculate a foilor albe, un arhipelag de pietre excomunicate dintr-un templu în care nu se mai oficiază, un serapeum populat de mumii neidentificate.

Cuvântul nu rămâne ceea ce este, dacă e cuvânt al nimănui și dacă nu se adresează cuiva. Rostirea revendică ordinea intersubiectivității, relația reciprocantă. Cuvântul comunică nu pentru că ar avea un sens, pentru că ar putea spune ceva, pentru că are mesaj, ci pentru că el se adresează cuiva, pentru că are vocație dialogală. Limba ca adăpost al ființei nu are nici un sens, n-ar spune nimic dacă, bunăoară, un Heidegger nu i-ar deveni logofor. Dincolo de intersubiectivitate nu se legitimează nici ideea de limbă, nici cea de sens, iar o ființă care s-ar rosti fără limbă și sens nu s-ar adresa cu siguranță unui *Dasein*. A putea să observăm stricta condiționare dialogală a cuvântului, care revine la integritatea refuzului de a bântui toposurile absconse ale unor metafizici contaminate de transcendentită (joc verbal prin care intenționăm o simptomatologie a bolilor filosofice). A spune că ființa se adăpostește în limbă este o licență poetică reușită, dar nicidecum un enunț cu semnificație metafizică. Cel care garantează enunțul trebuie și în acest caz să fie tot un subiect, astfel că enunțul se legitimează numai ca inversiune a locului jucat între locutor și locuție; locuția a uitat că este locuită intențional de un locutor și astfel își permite să spună ce i s-a spus altfel decât prin citare, anume prin uzurpare a locului locutorului. Limba lui Heidegger uită că este a lui și, dis-locându-l, se rostește vrând să i se recunoască privilegiul de a fi limba Ființei. Uzurparea locutorului de către locuție cred că este simptomul morbid al unei culturi pur simbolice, adică una în afara subiectului, una ce se produce sub auspiciile gratuității autosemnificative, cultură ce se prevalează de propria suficiență pentru a elimina subiectul, cultură a conjurației sensurilor împotriva subiecților intersemnificanți. Antiumanismul nu are doar sensul brutal al violenței ori nihilismului; poate că în chip mai fin subversiv antiumanismul ar fi substituirea, culturală, simbolică, a subiectului prin propria operă, ieșirea din istoricitatea vocației intersubiective și intrarea într-o *monocronie* a coincidențelor absolute a sensurilor – victorie a limbii asupra dia-croniei interpersonale.

Cadrul dialogal poate să restituie rostirii vocația ei originară, intersemnificabilitatea, poate oferi cuvântului ocazia de a se produce și a se lăsa interpretat. Temporalitatea

dialogică descrie întregul interval în care se consumă o relaţie interpersonală, în absenţa chiar a gestului verbal. Tăcerea intersubiectivă este încă dialog, pentru că e responsabilitate, pentru că e donaţie psihică şi afecţiune. Nu iniţiativa formală a actului de conversaţie marchează începutul constituirii dialogale. Pasivitatea *an-arhică* a sensibilităţii la alteritate şi, de fapt, situaţia preoriginară a marcajelor trasate în subiect de alteritate convine sensului lărgit, dus în prealabilul manifestării strict linguale, al dialogului. Relaţia intersubiectivă în dia-cronie, una în care eul nu mai este lăsat în seama propriei solitudini de-a lungul unei linii temporale ce-l obligă să cadă mereu, ca experienţă, către viitor, deschide o dimensiune a temporalităţii în care experienţa sensibilităţii la celălalt permite circulaţia în ambele sensuri a vectorului temporal. Lipsa sincroniei, noncontemporaneitatea structurală a intersubiectivităţii lasă eului sensibil drumul deschis căderii înspre trecutul dia-croniei celuilalt, unul intrat în experienţă prin urmele lăsate *an-arhic* asupra sensibilităţii. În faţa celuilalt, dia-cron, temporalitatea experienţei subiective, care şi-a inversat vectorul propriului „*în vederea morţii*", curge către un originar cu atat mai îndepărtat, cu cât el decalează principiul însuşi al temporizării.

Timpul dialogal este dia-cron în dubla vectorizare, a sensibilităţii eului către celălalt – regresie în *an-arhic* – şi a intenţiei explicit verbale. Cum nu se poate stabili originea sensibilităţii la alteritate, de vreme ce manifestarea ei precedă temporizarea, dialogul sensibilităţii descrie un timp cu intenţie inversată, curgere către originarul indatabil al sensibilului, desfăşurare în amontele dia-croniei unde cel mai probabil se pierde însăşi dimensiunea liniarităţii. Este astfel gratuit şi inutil să vorbim de regresie, de intenţie originantă. Dincoace de pragul *an-arhiei* credem că vectorul timp nu merge nici în sensul protenţiei, nici al retenţiei, mai cu seamă că nu încape în memorie – timpul coincidenţei sincrone în ipseitate, cu precizarea că numai din motive de sugestie formală mai păstrăm termenul de „timp".

Protenţiile şi retenţiile constituie şi ele cadrul formal al dublei mişcări temporale, însă ele menţin subiectul în liniaritatea exclusivă a monocroniei. Relaţia cu altul descrie o mişcare în zigzag a eului către celălalt şi înapoi, a eului către lipsa de originaritate a sensibilităţii celuilalt şi prin asta, în sens invers, traseului istorial – timp în vederea împlinirii propriilor posibilităţi şi către moarte –, în sensul transcenderii prin relaţia sensibilă a proiectelor intersubiectivităţii unde eul şi ceilalţi ar concede împreună unei lumi orientate către sfârşit. Sensibilitatea este relaţie dialogică în sensul, desigur, al rostirii fără spusă, al rostirii ca pură donaţie psihică, afecţiune şi vulnerabilitate. După cum limba nu se epuizează în vorbire şi scriere, dialogul nu revine la conversaţie, la preocuparea de-a comunica mesaje, sensuri, intenţii prin întrebări şi răspunsuri. Pentru a oferi o calificare acelei originarităţi a relaţiei intersubiective când dialogul încă nu este schimb de cuvinte, credem că trebuie introdus termenul de *diastază*. Vrem să se înţeleagă prin *diastază* relaţia de sensibilitate/afectare reciprocă în care se află subiecţii, ca dia-cronie interpersonală şi în afara uzului explicit al limbii. Prin asta vom distinge relaţia dialogică de, pe de-o parte, ec-stazul ieşirii intenţionale spre celălalt – economie a proiecţiilor către alteritate unde eul navighează către celălalt fără a-l întâlni, menţinându-se sub controlul interiorităţii autotelice, iar pe de alta, de en-stazele adâncirii în sine – introspecţie, analiză, reverie, tăcere – unde celălalt ca exterioritate transcendentă deja a dispărut. *Diastaza* e situaţia în

care experiența eului nu a devenit încă teoretică, dar se consumă deja în afectarea celuilalt. Disimetria sensibilului credem că este o constantă a relației diastatice – felul în care eul e afectat de celălalt nu are grad de comparație cu felul în care eul îl afectează pe celălalt. Absența radicală a unui cadru formal pentru afecțiunea diastatică legitimează orice rezerve asupra capacității analizei de a se fundamenta pe acea esență sensibilă a eului, dar descalifică și pretențiile psihanalizei de a fi găsit în preconștient terenul ferm al explicării subiectivității. Relația diastatică nu poate fi psihanalizată, nu se lasă descrisă prin complexe, vise, acte ratate, fobii, manii, obsesii. Terenul *diastazei* e pur de astfel de subproducții epifanice.

Diastaza este experiența intersubiectivității în temporalitatea dia-croniei pure, ceea ce nu se lasă convertit în semn, mesaj, indice, ceea ce nu orientează eurile către operativitatea strict egologică – încă nici interogație, încă nu auto– sau heteroidentificare, încă nu producție de semnal ori sens, încă nu troc intențional. În *diastază* dialogul este încă imatur, adică preverbal, sensibilitate afectată, dar nu la modul teoretic, afectare a purei proximități ce nu are nevoie de voință, de conștiință, de intenție pentru a se manifesta prin urme (*trace*) ale celuilalt sau în celălalt. A fi în proximitatea altuia fără a dori să comunici, fără a te interesa explicit de ceea ce îl privește, fără chiar a-i fi remarcat unicitatea este încă de pe acum relație diastatică. Ceea ce nu vrea să spună că e posibilă o proximitate în care cei proximi își rămân complet neutri și străini; diastaza este deja dintotdeauna afectare, afectare a temporalității dia-crone a celuilalt, a purului dar radicalului fapt de a fi altul, vizibil în heterocronie. Celălalt nu e *al* meu în felul timpului meu de care sunt cuprins ori în care mă manifest. Celălalt este *altul ca alt timp*, ca incomensurabil și intraductibil în simultaneitatea aspirației. Sensibilitatea diastatică îl preia pe celălalt direct din infinitatea distanței dia-crone, cea care nu poate fi redusă, nici transgresată, nici neutralizată. Cuvântul dialogic resimte urmele acestei infinități în chipul diferenței absolute dintre intenționalitatea întrebării și performanțele răspunsului.

Între întrebare și răspuns este vizibilă această dia-cronie ce obligă timpul să ia alt traseu decât liniara punere în lumină lămuritoare. Cel ce întreabă nu doar că indică o curiozitate, dar el deschide o neliniște în care își arată abisul sensibilității, pierdute în dia-cronia noncoincidenței cu sine, căci, desigur, afecțiunea nu poate fi convertită în interogație. Afectarea vine din preistoria sensibilității ce nu are parte de limbă; abia vagi urme se ridică la suprafața întrebării. Trecerea către sensibilitatea celuilalt în actul adresării caută răspuns în dia-cronia altei sensibilități, pusă de data aceasta să devină expresie lămuritoare. Răspunsul celuilalt nu se iscă acum, nu ține de prezentul lui istoric; el izvorăște din dia-cronia sensibilității purtând cu sine urmele tuturor afecțiunilor de care nu poate da seama verbal. Astfel, în actul dialogic, timpul istoric se transgresează prin coborârea în *an-arhicul* sensibilității, dincoace de esență, conștiință și sens. Sensibilitatea diastatică se arată de aici ca fiind o noțiune mai profundă decât sensul ori conștiința, ceea ce nu înseamnă că ar fi mai importantă, doar că ea marchează cadrul relației dialogice preverbale, ce poate fi apoi formalizată parțial la nivelul descripțiilor simbolice, metaforice, conceptualizante. *Diastaza* e principiul dialogic al sensibilității.

Diastaza indică nonliniaritatea experienței de la eu la alteritate, faptul de-a nu se continua în celălalt opera intenției mele experiențiale, dar și viceversa, și faptul, încă mai

profund, că intenţia experienţială se pierde la întâlnirea cu sensibilitatea preoriginară a eului ca şi a celuilalt. Heterocronia altuia, în care se adăposteşte radicalul transcendenţei, intră în dialog cu *an-arhia* sensibilităţii cu tot, la care intenţia experienţială a oricărui alt eu nu aderă, pe care nu o poate regla nici o schemă de sinteză. Fără să poată fi vorba de o continuitate de la un eu la celălalt, aşa cum se întâmplă prin reducţie sau proiecţie, *diastaza* rămâne totuşi relaţie, ţesătură a temporiţiei sensibilului de la un eu la altul, evidenţa că eul nu poate recuza sensibilitatea afecţiunii la celălalt indiferent de distanţă, de poziţie, de raport. Se poate controla intenţia, se poate gestiona raportul cu ceilalţi, însă subiectul nu poate controla dimensiunea *an-arhică* a sensibilităţii, al cărei timp este dintotdeauna *împreună cu,* în *afectarea* sau sub *marcajele* celuilalt. Relaţia *faţă-către-faţă* a sensibilităţii este diastatică în înţelesul că felul de a fi afectat al unei sensibilităţi nu-şi continuă efectele în modul în care cealaltă sensibilitate este afectată, prin vreun efect de reflexie în oglindă – conformism cu apriorismele eului –, ci între urmele unei sensibilităţi şi cele alte alteia nu există posibilitate de transfer, nu există istorie comună, nici sinteză, nu există limbaj potrivit şi nici traducere. Gestul este într-o oarecare măsură limbajul sensibilităţii, dar dincolo de elementele comune care ar indica o anume universalitate, gestul capătă interpretare, este tradus în limbă şi prin aceasta se alterează ca sensibil, devine sens, înţeles, intenţie de semnificaţie, ceea ce înseamnă tocmai alterarea sensibilităţii prin complexul raţional. În *diastază* stau faţă în faţă sensibilităţile *an-arhice* ale subiecţilor, fără încă evenimentul concesiei verbale. Dialogul propriu-zis, economia verbală începe în *diastază,* astfel că nu se ştie când a fost formulată prima interogaţie, cine e cel care întreabă şi cine cel ce răspunde. Schema întrebare-răspuns e de altfel extrem de rudimentară. Cei ce stau faţă în faţă în proces dialogic sunt învăluiţi şi unul, şi altul, de haloul imemorial al tuturor moştenirilor venind din sensibilitate, vulnerabilitate şi afecţiune, duce fiecare cu sine, alături de bagajul întrebărilor şi sensurilor precise, o incomensurabilă – pentru că, intraductibilă – sensibilitate interogativă, un orizont relaţional ce nu e sortit explicitării, o atmosferă partenerială ce nu poate fi epuizată de ceea ce se spune, şi din asta nu trebuie dedus că ar fi asimilabilă tăcerii.

Sensibilitatea interogativă, fundamental diastazică, devine vizibilă, spre exemplu, în relaţia în care proximitatea este într-atât saturată afectiv, încât partenerii nu pot să-şi vorbească. Numai dacă am fi incurabil superficiali am putea spune că acea tensiune relaţională nu este deja dialog (să specificăm, în sensul lévinasian al rostirii preoriginare), că în ea nu se vehiculează semnificaţii, dar cu alt medium decât cel constituit în verbalitate. Atmosfera relaţiilor profunde se constituie mai degrabă din acele diastaze sensibile decât din cadrele coerente ale comunicării linguale, acestea din urmă fiind, eventual, performanţele operaţionale ce reglează intenţii domestice, într-un complex sensibil mult mai profund şi, desigur, neconvertit de sensibilitate păgână, *an-arhică.* E revelatorie aici diferenţa de registru între ce este atmosfera sensibilităţii erotice şi ce este schimbul de cuvinte, impresia flagrantă şi disperarea că nu se poate spune aproape nimic din ceea ce se simte – punctul cel mai potrivit pentru a remarca diferenţa *diastazei* de dialog şi inconvertibilitatea cvasitotală a sensibilităţii în sens, a afectării în înţelegere. Regretul, căinţa, nostalgia sunt şi ele tipuri de sensibilitate deopotrivă apte să semnaleze aceeaşi diferenţă. Probabil că actul poetic este tocmai victoria repurtată de imaginaţia

verbală care găseşte formele cele mai potrivite pentru a sugera abisul acelor afecţiuni şi, prin asta, condiţie a unui dialog relevant.

Timpul relaţiei *diacrone, diastazele* sensibilităţii şi actele semnificante ale *dialogului* trebuie gândite, pentru o mai bună schemă explicativă, în continuitatea lor analogică, pentru că, deşi în *an-arhia* sensibilităţii, eul şi celălalt nu sunt contemporani, ei rămân totuşi în relaţie, şi aici se poate consacra intenţia dialogică. Dar prin asta nu trebuie înţeles că se spune ceea ce se simte, mai ales că dia-cronia sensibilităţii întreţine acel spaţiu de ruptură ce face ca spunerea să fie o vorbire peste umăr, celălalt nu poate fi aici în temporalitatea sensibilităţii mele, ci numai dincolo în timpul propriilor afecţiuni. Dialogul e stânjenit de nevoia de a sparge zidul de sticlă al dia-croniei sensibile, neputând însă ajunge la performanţa de a-şi asigura con-temporalitatea celui cu care vorbeşte, directeţea comunicării verbale. Astfel că, în schimbul de cuvinte se spune puţin, întrebările şi răspunsurile sunt erodate, ca nişte ţărmuri, de inefabilul afecţiunilor sensibile şi, prin asta, timpul liniar al intenţiei verbale e erodat de temporalitatea *an-arhică* a purei sensibilităţi. *Diastazele* afectează performanţele dialogului prin chiar această permanentă dia-cronie în care sensibilitatea se păstrează prin raport cu limbajul – noncoincidenţă devenită incomunicabilitate intrasubiectivă, dar şi intersubiectivă.

Considerăm că am putea ilustra bine sensul diastazei luând în analiză temporalitatea viitorului corelativ speranţei şi pe cea a trecutului corelativ iertării[444]. Atunci când speranţa orientează aşteptările eului către actul celuilalt, temporalitatea viitorului se conturează ca orizontul vag în care actul lui poate fonda un început, poate produce un eveniment care nu are nici un alt actant posibil, căci e vorba tocmai de o aşteptare de la o anume persoană reală, unică. Este frapantă aici dia-cronia temporalităţii, faptul că numai de el depinde un anume eveniment al viitorului, timp la care eul aspiră, dar pe care nu-l poate declanşa, sub formula strictă a acelei corelativităţi. Spre exemplu, o întâlnire programată cu cineva are loc doar dacă el vine la întâlnire. Eu sunt complet pacient în conjunctura posibilităţii acelui eveniment, aştept ivirea lui. Timpul întâlnirii îl presupune cu necesitate, el este originea evenimentului, chiar dacă eu îl aştept: evenimentul începe o dată cu sosirea lui şi astfel, printr-o răsturnare a raportului de succesiune, originea coincide advenienţei secunde. Speranţa este sensul dat pacienţei mele prin raport cu acel eveniment, modul meu de a fi condiţionat încă pre-originar de iniţiativa celuilalt. De asemenea, acordarea iertării instituie un raport şi mai complex cu temporalitatea viitorului, pe măsură ce evenimentul dislocă ocurenţele unui act consumat în trecut, căruia îi revocă legitimitatea fără a-l putea însă absolvi de fiinţă. Lucrul ce solicită iertare s-a consumat, el exercită un sens gravitaţional asupra sensibilităţii celuilalt prin urmele lăsate. Acestea nu pot fi negate, temporiţia lor este deja absolută. Dezactivarea consecinţelor etice ale

---

[444] „Il n'est donc pas étonnant que Lévinas, dès ses premiers textes, invoque le *re*-commencement, le pardon et l'espoir pour illustrer comment ce présent, ce passé et ce futur de ma vie m'adviennent de l'autre. Il n'y a que l' «instant» lié au surgissement inattendu de l'autre qui puisse changer ma vie au point de me forcer à la recommencer à zéro. Ce démembrement de mon existence en une multiplicité d'instants discontinus rend donc témoignage de mon essentielle dépendance vis-à-vis de l'autre.", cf. Rudolf Bernet, *L'autre du temps*, în vol. *Positivité et transcendance*, p. 158.

acestuia este de acum doar în puterea şi la îndemâna celuilalt, calificat dintr-o dată ca epifanie a puterii absolute: doar el[445] poate ierta şi nimeni altul, ca singurul vizat de greşeala mea. Eu nu pot fi originea evenimentului iertării, iar calitatea relaţiei cu celălalt nu derivă din exerciţiul intenţiilor mele. Iertarea este eveniment absolut pentru că numai altul poate să-l determine. Timpul meu în raport cu evenimentul iertării este un etern pre-originar al pacienţei.

În analiza acestor diastaze, am putut observa că subiectul nu este în primul rând un vehicul al înţelegerii şi sensului, ci al sensibilităţii şi afecţiunii, că relaţia interpersonală se angajează pre-originar în afecţiunea *an-arhică* ce decalează însuşi înţelesul temporalităţii istorice, că relaţia diastatică este mai veche şi mai naturală decât dialogul, pe care-l pregăteşte şi îl răscumpără atunci când tendinţele lui apostatice devin de nestăvilit. O analiză a raporturilor etice, mult mai complexe decât cele interesate de cunoaştere, comerţ, justiţie sau putere, nu ar putea să îşi contureze ocurenţele ignorând fondul de sensibilitate diastatică a subiecţilor angajaţi în relaţie, aici manifestându-se cu maximă pregnanţă sensul dia-croniei temporale în care e înscrisă responsabilitatea.

[445] „...l'autre qui interrompt la continuité de ma vie présente, transforme aussi radicalement le sens de mon existence passée et future. Ainsi, le pardon qui m'est accordé par l'autre (et qui lui seul peut m'accorder) modifie mon passé au point de le métamorphoser en un passé qui n'a jamais été présent tel quel pour moi. Il en va de même pour l'espoir qui, même quand il se rapporte encore à ma vie, ne peut me venir que de l'autre et non de mon anticipation de ma vie future sur la base de ma vie antérieure. Rivé à moi-meme, il ne m'est permis ni de recommencer, ni de me sentir pardonné, ni d'espérer. Ni d'ailleurs de promettre ou d'engendrer une nouvelle vie.", cf. Bernet, *op. cit.* pp. 158-159.

CAPITOLUL V

ASPIRAȚIA METAFIZICĂ

Insuficiența ontică definește structura subiectului în felul în care – translatându-ne în zona naturii luminii, dată fiind corelația helio-logică a conștiinței – zorii și amurgul sunt definiți de insuficiența luminii. Trimiterea comparativă la cele două staze ale diurnului nu este consecința unei pripite nostalgii rapsodice. Omul este în lume și continuă, în manifestările lui cele mai specifice, regularitățile, ciclurile și marile evenimente ale lumescului. Am ales să sugerez ceva din esența ființării umane prin trimitere la evenimentele solare, întrucât pare deja un truism obosit faptul că metafora solară a marcat de la Platon încoace decisiv destinul filosofiei occidentale și, în plus, pentru că nu există o mai vizibilă aplicație a alternanței ființă-neființă, apariție-ascundere, vizibilitate-invizibilitate decât stazele răsăritului și asfințitului – exodul emfatic al luminii și apoi recluziunea, ascunderea sub masca întunericului, ce poate fi receptat și ca epifania neantului.

Vom judeca cele două staze prin structura relațională care prilejuiește întîlnirea elementului lume (mundanitate) cu agentul solar în actul enluminației – punerea lumii sub lumină ca sub un fel de coroană regală, angajarea determinației luminoase în destinul obscur al insuficienței mundane. Căci lumea, mundanul și totodată omul, ființează în această insuficiență a luminii pe care o capătă spre ziuă și o pierde în înserare. Lumea își generează ființările sub asaltul donativ al agentului solar; vieţuirea este concomitentă și cosemnificativă enluminației. Acest termen ne servește pentru a diferenția clar răsăritul, zorii de zi ca ec-stază a luminii în lume – rămânere, dominație și stăpânire, regalitate a luminii, descindere oedipiană într-o cetate în criză, amenințată de destrucție, lumea ca cetatea Tebei aflată mereu în criză, starea de suficiență a luminii, totodată ordine, vizibilitate și justiție – de en-staza nocturnului. Prin enluminație vom înțelege, așadar, beneficiile relației dominante în ciclul diurn dintre mundan și solar, semnalând că există categorii conexe, cele amintite mai sus și antipozii lor. Filosofia mundanului și a mundanității omului trebuie să se califice riguros prin gândirea celor două staze și a consecințelor ce derivă din ele în chip obligatoriu. Staza primă, răsăritul, cel care marchează ciclul diurn va fi dominată de categoria Ființei, va reduce realitatea la vizibilitate, va considera ochiul ca organ al intelecției ca și al justiției, va opta pentru o politică a regalității, va cultiva un monoteism solar și, în plan psihologic, va tinde spre o victorie a raționalității – faza solară a conștiinței. Prin logica ciclicității, staza a doua, asfințitul, marchează ciclul nocturm, exluminația, starea de abandon a lumii de către principiul solar, retragerea în invizibilitate și dispariția ordinii, jocul de culise al injustiției la adăpostul întunecimii, plecarea lui Oedip în pribegie pentru a nu mai veni înapoi niciodată, cultul magic al lunii alternat cu idolatria constelațiilor, o politică a duplicității, a lipsei de măsură, a manipulării favorizată de non-transparența adevărului. Categoria

dominantă filosofic va fi acum Neantul, nihilismul – metodă a cunoaşterii, apofatismul – tip de teologie, iar psihologia umană va tinde să investigheze adâncurile, obscurităţile subconştientului, unde îşi pregătesc insurgenţa arhetipurile. Este cazul să considerăm că cele două cicluri sunt interesante pentru analiza noastră în momentele lor genetice, respectiv răsăritul, nu diurnul, asfinţitul, nu nocturnul: în aceste momente devine comprehensibilă, analogic, aspiraţia metafizică.

Cele două staze sunt marcate în chip diferit de insuficienţă; ordinile pe care le inaugurează sunt formule de compromis, rezolvări provizorii ale raportului dintre lume şi agentul solar. Totodată, pentru subiect, comportamentul acestei relaţii cosmologice constituie contextul manifestării ciclurilor metafizice, conexe enluminaţiei şi exluminaţiei: dorinţa şi refuzul, entuziasmul şi reticenţa, voinţa şi complacerea, patosul aventurii şi sterilitatea sceptică, alături de multe alte binarităţi posibile. Pentru că starea de insuficienţă defineşte mundanul iar nu solarul, considerăm că relaţia celor două e patronată până la capăt de această disimetrie; omul ca fiinţare mundană îşi dezvoltă paradigma propriei istorialităţi într-o schemă definită de aceeaşi disimetrie, numai că aici luciul solarului îl deţine Alteritatea – centru de gravitaţie al afecţiunilor subiectului care determină tipul curburilor spaţiului intersubiectiv. Locuind, deşi poate că mai adecvat ar fi de spus, ţintuit de un destin gravitaţional, în lumea lui insuficientă ce-şi face o sarcină cotidiană din enluminaţie, subiectul îşi prezervă conformitatea, îşi consacră principiul locuirii în tendinţa către alteritate. Spunem de pe acuma că, în primă instanţă, acest Altul nu are comportament personal, nici măcar nu are o definiţie, nu este un cineva sau ceva, nu e un mod sau un gen, este o simplă urmă *(trace)*. Altul ca originaritate a faptului de a fi dincolo de subiect e, în această fază, o instanţă apofantică. În conţinutul *a priori* al sensibilităţii subiectului, există o astfel de deschidere către alteritatea apofantică, stare naturală a psihismului şi anterioară manifestărilor conştiinţei intenţionale: situarea de sine într-un orizont încă necontrolat de politica autorităţii eului central, diferenţiat şi mobilat cu convingeri logice. Nu este vorba încă de conţinuturi teoretice şi, prin urmare, acest altul apofantic nu are vreo definiţie, sensul lui – care scapă încă elaborării doxice – este acela de orizont în care iradiază eul fără orientare şi finalitate, unul care nu invită, dar nici nu se opune, unul care nu cheamă, dar nici nu se refuză; să-i spunem orizontul Diferitului, al separaţiei. Este forma primă a disocierii, sentimentul originar al insuficienţei, prima evidenţă a particularităţii înfruntată de o alteritate ireductibilă. Orientarea subiectului în lume debutează cu aprehensiunea acestei diferenţe; filosofic vorbind, destinul teoretic al fiinţării umane va fi mereu necesitatea de a înţelege, de a gestiona şi de a co-ordona Diferitul. Sunt de fapt două ordine ale realului, Eul (*Acelaşi*) şi Altul (*Diferitul*). Insuficienţa ontologică funciară este dată în incapacitatea Eului de a-şi fi Diferitul. Aspiraţia metafizică, pe care am numit-o astfel pentru nota ei de neutralitate teleologică prin comparaţie cu ceea ce Lévinas numeşte dorinţă metafizică, lasă să se înţeleagă că există un dorit, că e precizată finalitatea, că e posibil un punct al performanţei în care dezirabilul să fie realizat; dorinţa ar fi o manifestare circulară încheiată sub apoteoza satisfacţiei. Însă aspiraţia e simplă deschidere fără finalitate, orientare către un celălalt care nu are definiţie, nume ori determinaţie, punere în afară de suficienţa sinelui fără a te fi asigurat de pacienţa alterităţii, iluzie spaţială ce nu şi-a determinat teritoriul (categorie a

pământescului în omologie cu rațiunea suficientă), propulsie temporală fără a fi profeție a posibilității viitorului, călătorie care nu e pelerinaj pentru că nu știe unde merge, rămânând astfel rătăcire a nomadului fără pământ și casă, ieșire din cetate spre un câmp despre care nimeni nu a vorbit că ar exista, pur exod în care eul își ia cu sine toată averea (metaforă ontică indicând posesiunea sinelui), inclusiv memoria, fără însă a i se fi promis o zi a sosirii.

Mișcarea metafizică – figură definitorie a ființării subiectului – fie că o numim dorință sau aspirație, profită de un alibi – rămânerea în lume ca deplasare către un *dincolo* al ei. Lévinas structurează analitica destinului matafizic ca mișcare în relația[446] *„acasă"* – *„străinătate"*, sedentarism ontologic al eului ce își asumă nomadismul într-un orizont al Diferitului. Mișcarea identității lui Același ca stabilire de relație cu un altul, care nu echilibrează în pol simetric devenind un cineva, un el, un acela, mișcare ce este demers al nici unei perseverențe – căci perseverența este orientare precizată în vederea scopului –, aspirație în care aspirantul nu se întâlnește cu cineva care să fie limita propriei propensiuni, ci mai curând absență a limitei în al cărei cadru negativ se configurează eminența purei diferențe; mișcarea metafizică a en-ergiei emergente din individuația lui Același către non-individuatul Celălalt definește astfel figura unei transcendențe fără transcendent. Dorința comună are drept cauză eficientă o afectare privativă – foamea, setea, sexualitatea, solitudinea. Lévinas va spune că *„Altul dorit în mod metafizic nu e altul precum pâinea pe care o mănânc, precum țara pe care o locuiesc"*[447], nu este calitatea care să satisfacă o finalitate nutritivă, tihna locuirii, satisfacția solidarității ori pleroma erotică. Dorința comună este dialectica simplă a nevoii și satisfacției, vicioasă în repetitivitatea ei, derizorie în duplicitatea finalității ei. Aspirația[448] metafizică e provocată și ea de o emoție nutritivă, dar de alt gen, aceea în care insuficiența nu-și poate preciza *substanța* menită să o satisfacă, nu are garanția că aceasta există, nu crede într-o eschatologie a întâlnirii finale. În dorința comună, obiectul dorit se asimilează în substanța dezirantului, evenimentul scontat apoteozează capătul de drum al unei izbânzi, emoția obținută umple recipientul interiorității personale ce și-a exhibat pretenția. Însă, aspirația metafizică revendică, fără să-l poată ști, un Altul absolut. Dorința comună izvorăște dintr-o nevoie, crește pe complexul unei sărăcii; penuria călăuzește dezirantul către limanul propriului scop și tot ea îi confirmă satisfacția. Dorința comună ar fi *„conștiința a*

---

[446] „... metafizica apare într-adevăr ca o mișcare izvorâtă dintr-o lume familiară – oricare ar fi tărâmurile încă neștiute care o mărginesc sau pe care le ascunde – dintr-un acasă pe care-l locuim și îndreptată către o străinătate, către un dincolo.", *TI*, p. 17.

[447] *TI*, p. 17.

[448] Lévinas și mare parte din intrepreții lui folosesc termenul „dorință (*Desir*) metafizică", pentru e descrie relația eului cu transcendentul alterității, cu infinitul și *Illeitatea* ca dimensiune a înălțimii etice a celuilalt. În ce ne privește, fără a ne abate semnificativ de la sensurile «dorinței» lévinasiene, am recurs la termenul, credem, mai potrivit, al «aspirației metafizice», pentru că e mai neutru sub raportul gamei apetențelor și mai profund ca sugestie filosofică. În modul ei cel mai propriu, aspirația este „țâșnire către înălțime", orientare către un superior și, prin asta, se face trimitere la *Prea Înaltul* alterității etice. Atunci când în notele de subsol apar citate referitoare la «dorința metafizică» ele sunt preluate ca atare de la comentatorii lui Lévinas care au rămas la termenul literal propriu.

ceea ce s-a pierdut" sau a ceea ce trebuie dobândit. Aspirația metafizică nu are o astfel de conștiință – pierderea ei poate e mai veche decât însăși conștiința –, dacă ceva a pierdut, acel ceva nu are determinație, nu poate fi căutat în siturile *arhé*-eului (eul sensibilității afectate, mai vechi decât intenționalitatea și proiectul identității); dacă ceva trebuie dobândit, acel ceva nu va fi măsura pozitivă a vreunei nevoi, nu va fi fructul unei evoluții care s-ar putea astfel încheia sub augurii reușitei. Dorința comună poate lua forma *nostalgiei*, ea poate călători în răspărul timpului către un istm al fericirii trecute, poate învinge siluirea dia-croniei într-o restaurație numinoasă a memorabilului. Figura lui Ulisse ne poate servi aici ca model. Dorința lui poate fi dorul de o Itaca tihnită a tinereții lui îndepărtate, loc unde amintirile lui înrădăcinate se opun încă deșelenirii, inevitabile, a temporalității. Dorința domestică nici nu trebuie să fie altceva decât întoarcerea fericită la un țărm de pe care ai plecat, la o casă pe care ai părăsit-o, la o soție eternă ca apa izvoarelor, la un părinte în care deja timpul își exersează recviemele. Întotdeauna această dorință ajunge la un capăt, se lovește de negația propriei satisfacții – căci orice dorință împlinită este o dorință negată. Derizoriul mecanicii dezirative ține chiar de această răsturnare negativă, care poate fi, la o analiză atentă, chiar epfania plăcută a mortitudinii. Cu totul altfel se finalizează aspirația – fără finalitate – a afectării metafizice, ce se antrenează într-un orizont dezirativ deschis a cărui esență nu o poate bănui, exercițiu al situării într-un dincolo neutru, a cărui continuitate firească nu poate fi restaurația sentimentului de *acasă*. Esența acelei aspirații este neputința[449] de a fi satisfăcută, perpetuitatea gratuită a unei transcenderi oarbe. Merită citite cuvintele lui Lévinas: „*Dorința metafizică nu aspiră la întoarcere, fiindcă e dorul de o țară unde nu ne-am născut. Dor al unei țări cu totul străine, care nu ne-a fost niciodată nici patrie și unde nu vom ajunge niciodată.*"[450]

În loc să-și etaleze apoteoza într-o realizare a satisfacției, aspirația metafizică sfârșește prin agravarea insatisfacției – ca și cum ai vrea să astâmperi setea bând apă sărată –, prin sporirea sentimentului privativ, sfârșește într-o contraglorie (nu-i putem spune eșec) a absolutului insuficienței. Dacă se vorbește de un absolut al revelației pozitive, al plenitudinii, de ce nu s-ar accepta și această revelare a absolutului ca emfază a insuficienței, forma deplină a aspirației metafizice. Gestul se petrece fără să se consume –

---

[449] Într-un excelent studiu, Simonne Plourde remarcă diferența radicală dintre nevoie (*besoin*) și dorința metafizică (*désir*); în vreme ce nevoia este mereu nevoie de «ceva», este intenționalitate apetentă către un «lucru», dorința metafizică nu-și precizează calitativ deziratul, nu este determinată printr-o finalitate. Ea tinde către infinitatea alterității, către inaccesibilul celuilalt, convertind incomensurabilitatea principială a diferenței în bunătate. Autoarea scrie astfel: „Le Désir (...) c'est, pour ainsi dire, le besoin de celui qui ne manque rien: c'est l'hétéronomie que la juissance creuse et qui incite le Même à sortir de cette complaisance animale en soi; c'est aspiration de celui qui possède entièrement son être, qui va au-delà de sa plenitude et qui peut se désinteresser de son propre bonheur.", cf. S. Plourde, *Emmanuel Lévinas, Alterité et Responsabilité*, Paris, 1966, p. 24; apoi „Le Désir marque ainsi une inversion – ou une conversion –, celle de l'être en bonté. La relation éthique se meut dans la direction trans-ontologique du Bien et de la Bonté." (p. 25); „Le mot visage dit plus que le mot «Autrui». Il met l'accent sur la présentation par soi d'un être extérieur qui assiste à sa propre manifestation, qui lui porte secours, qui suscite chez son interlocuteur une relation appelée Désir. Le visage fait naître dans le Même la bonté." (p. 30).

[450] *TI*, p. 17.

act ce nu se poate istovi tocmai pentru că-i este interzisă finalitatea –, însă nu rămâne totuşi în gratuitatea unui moft patologic. Alteritatea ce întreține aspirația metafizică nu e Ființa, nici Divinul, nici Lumea, nici Timpul, categorii precizate ce ar putea admite drept finalitate un tip de com-uniune; dar nu poate fi vorba de com-uniune pentru că unul din poli lipseşte, este protejat de dia-cronie. Nu e în joc nici participație şi nici sinergie. Generozitatea alterității se arată în infinitatea distanței pe care o deschide în fața eului, distanță incomensurabilă pentru că sunt în relație registre diferite, sunt în relație chiar eul şi Diferitul. Manifestată ca distanță în sentimentul infinității spațiale, Diferența întreține forma originară a transcendenței – numită mai sus „fără transcendent". În baza acestei dorințe metafizice, Lévinas va opera cu o categorie prin care va caracteriza alteritatea ca un Celălalt (eu), categoria *Înălțimii*[451] feței, a majestății *Celui-Preaînalt*. În relație cu acesta, dorința este absolută, căci dezirantul e un *muritor* iar doritul *invizibil*. Inconvertibilitatea categorică a acestui Altul invizibil, Înălțimea manifestată ca un „*deasupra*", mereu mai adânc decât locul pe care se sprijină privirea, stârneşte la nivelul comprehensiunii originare ideea infinității, anume ca exces[452] al prezenței celuilalt anterior venirii unui eu la prezență.

Anterioritatea totalității

Diferența ca distanță a heterolocalității este un *a priori* spațial ce permite eului manifestarea aspirației metafizice înaintea vreunei instituiri tematice. Totalitatea îşi produce sensul în tematizarea acelui sentiment topologic prin care eul îşi arogă exterioritatea ca pe un element propriu. A spune că eul e acea obiectivitate care *este*, aceea străbătută de comprehensiunea exteriorului ca mod de a fi al propriului, înseamnă a spune că eul este totul. Astfel s-ar produce o unificare a diferitului şi identicului în sfera comună a lui Acelaşi, unitate logică străbătută de circularitatea revenirii la acelaşi a unui eu care nu-şi poate recunoaşte alteritatea radicală. Prin aspirația metafizică, eul tinde să ocupe orizontul care-l separă de un transcendent, cel pe care încă nu-l poate identifica dar care amenință să-l copleşească în infinitatea anteriorității sale. Eul se manifestă ca aspirație pe fondul unei ontologii a prezenței aici, pe care nu o poate institui, care îl precedă şi-l face să fie, îl aduce şi-l instalează într-o lume pe care o locuieşte sau peste care se poate simți dintr-o dată stăpân – căci a stăpâni înseamnă a poseda, a avea la îndemână locul care

[451] „Autrui ne se constitue pas visage en se tournant vers le Même pour s'offrir à sa connaissance. Il ne se laisse pas représenter dans une conscience, mais il se présente, et d'emblée en absolu, comme infiniment autre, avec la «distance infinie de l'Étranger», venant d'une dimension de Hauteur, celle de la transcendance. Autrui se nomme visage, parce qu'il est une présence vivante, parce qu'il défait à tout instant la forme qu'il offre, parce qu'il est présent comme dirigeant lui-même la manifestation même par laquelle il se présente.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 31.

[452] „Le Désir qui tend vers l'Autre n'a pas sa source dans un manque que des besoins satisfaits peuvent combler, mais dans le surplus de la présence de l'infini (...) Le Désir, cette in-quiétude jaillissant dans le Même in-quiété au sein de sa bonheur solitaire de sa quiétude, est recherche sans manque, question, attente.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 25.

permite deplasarea, obiectele ce se pretează la manipulare, tăcerea ființelor care acceptă să capete un nume. Eul se trezește ca eu, se separă de totalitate, se refugiază dinaintea amenințării totalității impersonale a anteriorului – *il y a* – prin exercițiul autoreferențialității; eul dezminte prin actul cugetării evidența originară a posesiei impersonalului în care este luat, se sustrage captivității totalității în actul proiecției de identitate – conștiința e acel tip de ființare care își poate produce imaginea autonomiei în raport cu exterioritatea declamând o libertate cu care poate să se înșele – libertatea în raport cu întregul. Aspirația metafizică, fără efortul eului de-a o recunoaște, se consumă la suprafața totalității, cea care în anterioritatea ei necondiționată lasă eul să se instaleze în lume și să devină apostat sub pretenția autonomiei, din care își face o rațiune suficientă. Această condiționare pare să-i fi scăpat lui Lévinas sau nu a vrut să țină seamă de ea, pentru că ar fi deturnat pre-judecățile sistemului pe cale de a fi întemeiat. El vrea să gândească mereu numai din perspectiva persoanei întâi, a unui eu central și autonom fără de care nu poate să apară în schema formală a filosofiei alteritatea Celuilalt: *„Pentru ca alteritatea să se producă în ființă e nevoie de o gândire și e nevoie de un Eu."*[453] De altfel ruptura eului, care își caută alteritatea în dorința metafizică, cu totalitatea este în intenția explicită a demersurilor lévinasiene.

Aspirând către o alteritate ireductibilă cu care să fie imposibilă sinteza, unitatea ori suma, care să satisfacă atributul diferenței radicale, eul metafizic realizează dimensiunea infinitului, situare încă impersonală care impune o atitudine deferentă fără trimitere la subiectivitatea unui „cine"; în relația cu Înaltul se deschide mișcarea de transcendere sau, cum va spune Lévinas printr-un termen preluat de la Jean Wahl, mișcarea de trans-ascendență.[454] Un altul impersonal prin aceea că rămâne mereu în schema intențională a eului nu este o veritabilă alteritate; din acest unghi de vedere, relația cu lumea, cu naturalul, cu cerul, cu elementele nu oferă ocazia compariției unei transcendențe. Refuzul constant practicat în *Totalitate și Infinit* se manifestă în sensul neacceptării perspectivei unui terț, a privirii din afara sistemului în care eul și alteritatea lui ar deveni un întreg; este un refuz al gândirii din perspectiva totalității, dezinteresată de fenomenologia eului etic. Astfel intră în joc o *„ruptură cu totalitatea"*, dar nu la nivel ideatic, ci ca situare metodologică în sistem. Pentru că tinde să genereze categoria alterității personale autonome, care ar justifica definiția relației metafizice, Lévinas are nevoie de centralitatea posesivă a unui Eu căruia să-i suspecteze actul intențional de tendințe totalitare, pentru a lectura în asta urme (sau chiar gestul prim) ale violenței. În năzuința lui exorbitantă de a venera alteritatea celuilalt eu, Lévinas comite o deturnare deliberată a însuși sensului ontologiei – în loc să integreze persoana în totalitatea fondatoare a unui impersonal, procedează pe dos; în chip fenomenologic, traduce sensul ființei pornind de la primitatea propensiunilor eului. Eul devine o axiomă necesară care își produce, din nevoia de simetrie, un alt-eu cu care să se poată situa față-către-față. Dincolo de analiza etică pe care o practică Lévinas, schema filosofiei lui are o pronunțată

[453] *TI*, p. 23.
[454] Vezi nota de la p. 19, *TI*.

dimensiune estetică, este o schemă formal simetrică, deși calitatea relației este esențiala disimetrie a persoanelor.

Între Eu și altul aspirației metafizice este posibilă, dintr-un unghi de vedere extern, totalizarea. Numai că acest unghi de vedere nu există sau în orice caz, nu e agreat[455] de Lévinas. Sensul alterității se poate constitui doar cu condiția centralității unui eu[456], a unei ființări ce-și definește esența prin a fi punctul de plecare, a fi intrarea în relație, a fi în chip absolut un cineva identic fără mijlocire, ceea ce îl delegă să fie el mijlocitorul oricărei alte identități posibile ca unul ce poate iniția relație. Sensul eului nu poate fi desprins de principiul identității; în mod eminent, a avea identitate revine la a putea susține Eu sunt Eu, ceea ce arată că dincolo de alterările posibile, datorate afectului, memoriei, intenționalității, imaginației, stărilor onirice, eul își prezervă o continuitate protoplasmatică, o anume circularitate a aprehensiunii. Ființa eului este însăși ființa identității[457]. Ieșirile din sine către lume, exodul către o alteritate, influențele primite de la anumite elemente ale exteriorității afectează eul, îl impregnează cu impresii, cu urme (*trace*), îi schimbă comportamentul ideatic sau schemele de comprehensiune și, cu toate acestea, identitatea lui este confirmată ca unul ce nu se schimbă de-a lungul modificării potențelor sale. Fidelitatea față de sine ca esență imanentă nu e opera voinței eului, nu este o consecință, ci o condiție a ființării lui și a posibilității experienței; nu ar avea relevanță vreun fel de experiență teoretică, rațională, afectivă, dacă nu ar exista acest eu constant ca referință continuă – pânză pe care se tușează și retușează toate formele și culorile plasticii experimentale. Dar Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl au convins în manieră magistrală de această infailibilitate metodologică a eului.

Opera identificării de sine a eului nu se desfășoară într-un cadru teoretic abstract, nu se produce ca act logic rezumabil la o tautologie. Forma concretă ce permite autoidentificarea este locuirea în lume, va spune Lévinas, după ce și Heidegger a făcut-o mai devreme. Eul se găsește pe sine deja instalat într-un orizont ontologic pe care-l poate numi fără rezerve lume, se sprijină pe un pământ, are o temelie terestră sub picioare, vede o zare infinită care-i permite accesul la vastitatea cerului, are o țară căreia îi aparține, o casă unde se poate adăposti, un corp care îl face vizibil. Toate acestea sunt rațiuni ale ființării în lume; de toate se lovește sau cu toate se întâlnește acel invizibil ce-și zice sieși Eu. Trăiește în lume, se sprijină pe pământ, poate face, acționa, schimba în planul lucrurilor ce-l ambientează. Ideea de sine a unui eu este reminiscența interioară a garanției locuirii, consecința certitudinii de a avea o casă – a fi *aici* ca *acasă* – expresia arhitecturală a sentimentului proprietății

---

[455] Citim la p. 19 în *TI*: „Ireversibilitatea nu înseamnă doar că Același merge către Altul altfel decât Altul către Același. Această eventualitate nu intră la socoteală: separația radicală între Același și Altul desemnează însuși faptul că e imposibil să te plasezi în afara corelației lor pentru a înregistra corespondența sau noncorespondența dusului față de întors. Altminteri, Același și Altul ar fi reunite printr-o privire comună, iar distanța absolută care îi separă ar fi anihilată.".

[456] „Un termen nu poate rămâne în mod absolut în punctul de plecare al relației decât ca Eu.", *TI*, p. 20.

[457] „Eul nu este o ființă care rămâne întotdeauna aceeași, ci ființa a cărei existare (*exister*) constă în a se identifica, a-și regăsi identitatea prin tot ceea ce i se întâmplă. El este identitatea prin excelență, lucrarea (*œuvre*) originară a identificării.", *TI*, p. 20.

spațiului[458]. Nu ocupă un teritoriu de care să fi fost străin, nu dobândește prin merite războinice dreptul la teritorialitate, ci este prin natura locuirii lui deja amplasat aici, este *autohton* într-un mod imemorabil, de când se știe, se știe tot *aici* – presupunând chiar mobilitatea ca ocupare alternativă a unor teritorii, exodul, pribegia sau nomadismul, eul încă rămâne sub garanția unui *aici* ca teritorialitate generică (Egiptul sau Canaanul, Troia sau Itaca nu sunt decât marcaje diferite ale teritorialității – aceeași pretutindeni – pe unde și-ar putea înscrie istoria un Moise sau un Ulise). Posibilitatea sau sentimentul posesiunii se întemeiază pe garanția prealabilă a teritorialității – pot avea, pot deține pentru că am pământul de sub mine, am casa, locul de adăpost. Aceasta e însăși *maniera* de a se exprima a identicului. Eu *sunt* pentru că sunt aici, eu *am* pentru că-mi aparține locul și casa, corpul și drumurile mele. Trebuie remarcat faptul că Lévinas analizează corelativ sentimentului locuirii și pe acela al nomadismului, al străinătății, metecismul celui ce nu e de aici (din lume) – sufletul ca metec, omul muritor ca metec într-o lume din care va fi alungat.

Este de asemenea lesne de apreciat că o filosofie a locuirii, a spațialității – ca țară, casă, corp – derivă din anumite contingențe istorice, este produsul unei civilizații sedentarizate care a ajuns să-și sacralizeze locul propriu și istoria proprie, civilizație ce și-a pierdut inocența incertitudinilor destinale, dar și scepticismul care i-ar bagateliza izbânzile. Credem că, alături de sentimentul teritorialității, pentru destinul metafizic al eului este relevant sentimentul nomadismului. Mobilitatea, faptul călătoriei înseamnă deopotrivă apartenența la și refuzul unui spațiu, locuirea și părăsirea locului, posesiunea și privația/pierderea a ceea ce pare mai definitoriu pentru situarea în lume – o lume în care vii pentru a pleca și ești pentru a nu mai fi. Drumul nu este doar părăsirea teritorialității, ci și absolvirea de fetișul ei; nu este ieșirea din lume, ci instalarea în mobilitatea ființării mundane ca una ce nu poate fi fixă, definitivă, continuă, asumarea în sine a străinătății (străin de locul meu, de trupul meu, de eul meu), preluarea altului în același, periplul hermeneutic prin neînțelesuri către un sens major, care e ființarea ca rătăcire. Drumul e un mod de a fi totodată aici și dincolo, aproape și departe, acasă și rătăcit – oriunde aș fi, sunt pe un drum, dar cu toate astea, pot fi departe de casă și înstrăinat. Pe drum eu sunt tot timpul aici, dar nu în același loc, nu mereu acasă, nu mereu în țara mea; drumul e forma mobilă a locuirii, prelungirea către altul a lui același, care nu se pierde deși se schimbă, faptul de a fi în afară de propria casă – din care poți pleca și la care poți reveni – casa ca metaforă a eului intențional. A ieși dintr-un loc și a intra într-un loc sunt gesturi concomitente, realizate pe drum, ceea ce exprimă în chip adecvat ec-staza eului în alteritate, dar și rămânerea la sine. Temporalitatea se poate exprima ca drum al eului, călătorie, proiecție către un *nu încă* iminent, dar și ieșirea din *tocmai deja* al memoriei. Imaginea drumului permite conversia sentimentului spațial al locuirii – corelativ posesiei – în sentiment temporal al nomadismului – corelativ alterității în același.

Nota definitorie a alterității este nonreprezentabilitatea. Ceea ce este reprezentare într-un eu îi revine, prin corelația noesă-noemă, acestuia, se *dizolvă* în el pierzându-și

[458] „Locul ca mediu oferă mijloace. Totul este aici, totul îmi aparține; totul este legat (*pris*) cu legătura (*prise*) originară a locului, totul este înțeles (*com-pris*).", *TI*, p. 21.

capacitatea de recul la asimilare. Universul experienței se țese prin diversele tipuri de reducție; de aceea, altul în sens autonom nu este experimentabil, nu poate fi constituit; el trebuie să fie în sine, să aștepte eul și să-l poată părăsi: *„Puterea Eului nu va străbate distanța pe care o indică alteritatea Altuia"*[459] pentru că un Altul în sens absolut e un cineva, un alt centru de egoitate, care nu moștenește nimic din istoricitatea experienței mele, unul ce este străin – prin aceea că nu locuiește în *aici*-ul eului meu – și care poate să rămână străin, unul care e liber să mi se opună sau să atenteze la identitatea mea, unul pe care, chiar dacă l-aș înrobi, nu-l pot stăpâni în sensul în care sunt stăpân pe eul meu. În autonomia principială a diferenței lui, celălalt nu poate fi indicat decât ca a doua persoană, un Tu – ceea ce înseamnă a sta în fața mea și prin asta, a fi infinit altul decât Eul meu care te indică. Celălalt îmi rămâne cu totul altul prin aceea că nu poate să fi fost în chip primordial eul meu; el poate fi văzut, întâlnit, recunoscut, poate dispărea ca entitate autonomă devenind urmă în memoria mea, dar nu poate să fi fost el de la început – dintotdeauna – eul pe care îl desemnez autoreferențial. Relația preferată de Lévinas în întâlnirea dintre un Același și un Altul (ca și categorii metafizice), este *față-către-față*. Distanța de neanulat între cei doi, vehiculul transcendenței sub care trebuie să se recunoască reciproc, este limbajul[460]. Prin elocuție se recunoaște celuilalt calitatea de eu; nu te poți adresa cuiva căruia nu i-ai creditat în prealabil alteritatea – nici nu există alteritate, va specifica Lévinas, decât pornind de la un eu și cu referire la opera autoconstituantă. Limbajul este cel care consacră sensul religiosului care nu e relație cu sacrul, cu cineva pe care-l numim Dumnezeu, ci relație stabilită între Același și Altul, în care distanța nu se anulează, diferența nu dispare, în care nu este posibilă totalizarea și, totuși, relația nu suferă. Asta ar reprezenta victoria asupra totalității, emanciparea de sub opresiune a categoriei ontologice a unității – din care derivă ideologiile totalitare –, demolarea certitudinii fenomenologice că realitatea este integral constituită prin intenție, fundamentarea unui dualism metafizic al ireductibilității, pe care se poate altoi un sistem etic. Întâlnirea eului cu alteritatea generează imaginea lumii ca experiență a istoricității, în care violența trebuie înlocuită cu responsabilitatea. Dar oare lectura alergică practicată de Lévinas asupra filosofiei totalității și unității să fie cu adevărat întemeiată, și atunci istoria gândirii occidentale să fie etalarea speculativă a unor demersuri opresive? Este într-adevăr celălalt o revelație lévinasiană? Vom practica un mic interludiu pentru a vedea cum se constituie orizontalitatea legăturii cu celălalt în fenomenologia husserliană, luminată din unghiul interpretativ al lui Sartre și M. Merleau-Ponty[461].

[459] *TI*, p. 22.

[460] „Într-adevăr, limbajul realizează un raport în care termenii nu sunt limitrofi, în care Altul, în ciuda relației cu Același, rămâne transcendent în raport cu Același. Relația dintre Același și Altul – sau relația metafizică – se petrece în mod originar ca discurs în care Același, adunat în ipseitatea sa de eu, de ființare unică și autonomă iese din sine.", *TI*, pp. 22-23.

[461] Avem în vedere studiul *Filosoful și umbra sa*, în lucrarea *Elogiul filosofiei*, ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2000.

Vinculum şi percepţie; caracterul a priori al celuilalt

În urma unor minuţioase investigaţii asupra lui Husserl, Arno Münster[462] stabileşte între 1909 şi 1911 perioada în care textele părintelui fenomenologiei schiţează primele idei despre alteritate, alter-ego, empatie (*Einfühlung*) şi inter-relaţionare a subiecţilor, cu ocazia analizei aplicate percepţiei şi prezentificării unui corp străin, entitate psiho-fizică diferită de mine, a cărui genezăse impune stabilită. Husserl se detaşează critic de teoria empatiei a lui Théodor Lipps, dar şi de teoria transferului prin analogie, urmărind sistematic procesul constituirii celuilalt. Prelegerile din 1916 se referă deja la alteritate nu în termenii empatiei câmpului de sensibilitate al eului faţă de un corp străin, accentuând posibilitatea ca acesta să fie „*dat*" încă înaintea[463] experienţei reale a eului. Acum se conturează ceea ce Münster denumeşte „*teoria caracterului a priori al celuilalt*"[464], fără vreo influenţă din partea lui Scheler care vorbeşte de apriorismul unui „Tu". În 1929, o dată cu *Logica formală şi transcendentală*, Husserl anunţă depăşirea definitivă a „solipsismului transcendental" şi astfel rezolvarea problemei intersubiectivităţii prin „*extinderea câmpului de investigaţie fenomenologică către conştiinţa celuilalt*"[465].

J. P. Sartre îşi ia sarcina de a dezvolta ideile husserliene privind configurarea alterităţii, depăşind cadrele strict circumscrise ale apercepţiei şi analogiei. Folosindu-se de conceptul heideggerian al contingenţei, filosoful francez consideră că natura celuilalt este un fapt ireductibil şi contingent[466], unul pe care în loc să-l constituie, eul îl întâlneşte (*rencontre*). Întâlnirea cu celălalt redirecţionează[467] eul dinspre fiinţarea-pentru-sine către fiinţarea-pentru-altul, acesta din urmă fiind, ca alt subiect, privitorul (*celui qui me regarde*) eului în drum spre obiectivare. În raportul dintre subiecţi separaţi, jocul distanţei şi al

---

[462] În volumul colectiv *La différence comme non-indifférence*, Éditions Kimé, Paris, 1995.

[463] Contrar tocmai exagerărilor lévinasiene, adoptate şi de unii comentatori fideli. Spre exemplu Alain Renaut, care scrie: „...Husserl aurait-il lui aussi, d'une certaine manière, dérivé l'autre à partir du Même, réaccentuant l'immanence comme fondement de la transcendance.", cf. studiului *Lévinas et Kant*, în vol. *Positivité et transcendance*, ed. cit. p. 95.

[464] „Le caractère „a priori" de l'autre est analysé par Husserl dans son rapport étroit avec le concept d' «auto-appropriation», dans son contexte inter-subjectif, terme alternant dans les écrits de Husserl, entre 1914 et 1920, avec le concept de «sphère solipsiste» voire de «sphère originelle». Selon Husserl, le rapport analogique se constituant dans l'apperception d'Autrui, dans sa corporéité et son image, par ma propre perception, est tout à fait constitutif pour cette apperception de l'Autre.", cf. Arno Münster, *L'autre dans la phénomenologie de Husserl, chez Sartre et chez Emmanuel Lévinas, ou de l'alter égo vers le désir d'Autrui*, în vol. *La différence comme non-indifférence*, Édition Kimé, Paris, 1995, p. 51.

[465] Cf. Münster, *op. cit.* p. 50.

[466] „La nécessité (ontologique) de l'existence d'autrui doit être, si elle existe, une nécessité contingente, c'est-à-dire du type même de la nécessité de fait avec laquelle s'impose le cogito. Si autrui doit pouvoir nous être donné, c'est par une apprehénsion directe qui laisse toute sa facticité à ma propre pensée."(*L'Être et le Neant*, p. 295-296).

[467] „L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à «un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'oppère dans le même temps».", cf, Münster, op. cit. p. 52.

privirii[468] modulează aspectul hyletic pe care se sprijină dovada empirică a alterității celuilalt, care divulgă slăbiciunea faptului de-a fi *în fața* unui străin, vulnerabilitatea nudității la care se poate atenta. În primă instanță, întâlnirea cu celălalt pune eul în pericol – în sensul unei negații[469] ipostatice care revelă neantul metafizic al lipsei de relație –, constituie o amenințare. Dar atunci când subiectul sartrian descoperă privirea celuilalt ațintită asupra lui, suferă reculul unei viziuni introiective, se regăsește pe sine ca cel ce „*este privit*"; de aici se dezvoltă afecțiunea îngrijorării, angoasa, ura, rușinea – rușinea de sine înaintea celuilalt – etc. Celălalt joacă și rolul unei oglinzi, îi mediază eului relația cu el însuși „*est le médiateur indispensable entre moi et moi-même.*" A fi subiectul care percepe străinătatea celuilalt, a fi supus unei traume în propria ipseitate, sub imboldul prilejuit de prezența celuilalt, conduce la convingerea că acesta nu poate fi unul dintre nenumăratele fenomene ale experienței interiorității, ci o alteritate, un eveniment în ființă separat de sfera de cuprindere a ceea ce este propriu, a egoității. Angoasa[470] însoțește, la Sartre, în permanență, raporturile dintre subiecți. Departe de a fi condiție etică, așa cum va deveni la Lévinas, separația unui corp de altul și a unei conștiințe de alta declanșează diversele timbre traumatice care trimit la revelația neantului, la o „*cădere originară*" – obiectificarea eului prin absența relației. Esența relațiilor dintre o conștiință și cealaltă nu este aici nici ființarea-împreună heideggeriană, nici responsabilitatea lévinasiană, ci conflictul – „*starea originară a ființării-pentru-altul.*"

Niciodată metoda transcendentală nu a pretins, ca și ultimă consecință, să reducă obiectivitatea naturii la aceea a conștiinței, să facă din exterioritate un proiect al eului. Dimpotrivă, natura și obiectivitatea par a fi evidențele ultime dincolo de orice travaliu reducționist. În oricare moment al desfășurării ei, în fiecare etapă a procesiunii fenomenologice, conștiința viețuiește pe seama sau împreună cu o corporeitate, locuiește cu ea în lume, în ceea ce pentru Husserl este *anturajul*[471] iar pentru Lévinas, *agrementul*. De la început, experiența subiectului este aplicație în anturajul unui complex hyletic – percepțiile propriului corp, substanța obiectelor, elementalul lumii fizice. În acest

---

[468] „Le regard a cette spécificité «d'être sur moi sans distance» et de me tenir à distance (...) Ce n'est pas la facticité d'être vu par Autrui qui détermine cette prise de conscience d'être regardé; c'est plutôt ma vulnérabilité, le fait que «j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe un place et qui je ne puis, en aucun cas, m'évader de l'espace qu'un sentiment de honte ou de fierté peut me révéler le regard d'autrui et me faire vivre la situation du regardé».", cf. Münster, *op. cit.* p. 54.

[469] „...la négativité première de mon rapport à l'autre: Autrui, en effet, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi; c'est «celui qui n'est pas moi et je ne suis pas»; ce «ne pas» indique un néant comme élément de séparation donné entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même, il y a un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même, mais il est au contraire, originellement, le fondement de toute relation entre autrui et moi, comme absence première de relation.", cf. Münster, *op. cit.* p. 57.

[470] „Pour Sartre, la transformation de l'Autre-sujet, par le biais du regard en Autre-objet, implique au contraire la constitution d'un rapport conflictuel entre deux subjectivités qui s'exprime dans le fait même que l'autre «n'atteint pas mon regard, dans mon être». Il me dérange comme si mon moi ne représentait qu'une inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui. Ainsi, dans le cas extrême, l'existence de l'autre peut même provoquer «une chute originelle».", cf. Münster, *op. cit.* p. 59.

[471] Vezi *Ideen, II*, p. 183, „*Unsere Umgebung*" la care face trimitere studiul lui Merleau-Ponty.

complex, angrenat printr-o dispoziție naturală, subiectul devine experimentator pentru că este localizat și în această localitate găsește un punct unde să-și instaleze vederea, iar *„puterea sa stă tocmai în faptul că are un loc din care vede"*[472]. Deja subiectul este o ființă în lume, definită prin dispoziție locală și în exercițiul percepției sincron actelor mentale. Localitatea subiectului se regăsește pe fondul unei localități a lucrurilor ce mobilează generos deschiderea spațială oferită percepțiilor. Relativitatea intențională a raporturilor cu lucrurile nu dezminte imanența continuității aperceptive a conștiinței ca sine al propriului corp. Contrar radicalității dualismului cartezian, conștiința se găsește pe sine ca gândindu-se dintr-un corp ce se percepe pe sine, este conștientă a intuiției hyletice, cum o vom numi mai târziu. Raportul perceptiv al corpului cu el însuși întreține prestația eului ca legătură, *vinculum,* cu obiectitatea. Lumea obiectului este un dincolo al propriului corp, anturajul pe care se sprijină, aura materială în care e așezat fără prealabilul intenției. Corpul stă pe obiectitate, se simte, se percepe ca și continuare a temeiului obiectual. Picioarele sunt picioare așezate pe pământ și în continuitate hyletică cu pământul, corpul e purtat de aceste picioare, mâinile sunt atârnate de acest corp, capul se mișcă susținut prin întregul corp de același pământ. Corporeitatea este literalmente înrădăcinată în pământ – chiar dacă alerg dintr-un loc în altul, tot pe pământ mă sprijin. Aici trebuie recunoscută legătura cea mai fermă, fundamentul corelativității hyletice. Același corp este, printr-o dublă ipostaziere experimentală, și percepție, și perceput, adică obiect și subiect al unei translații sincrone, este un *același* și totuși *altul* printr-o concomitență a reciprocității rolurilor. În exemplul lui Merleau-Ponty, mâna dreaptă poate să atingă mâna stângă și să o simtă ca pe un lucru între alte lucruri. Dar deosebirea fundamentală apare atunci când mâna stângă simte și ea mâna dreaptă care o simte, este un lucru ce-și percepe percepătorul. Corpul e cadrul unei astfel de ipostazieri unde identitatea hyletică și alteritatea ipostatică a percepției coincid – cele două mâini ce se simt reciproc se află înrădăcinate în același corp, se regăsesc ca fiind isohyletice. Finalitatea trezită în reciprocitatea percepției deține calități superioare condiției natural perceptive, este *„un fel de reflecție"*.[473] Trupul devine el însuși mediul reciprocității perceptive care produce saltul calitativ ce, printr-o circularitate a energiei entelehiale, revine la trup ca la temeiul prim al posibilității în genere a percepției. Mâna stângă și cea dreaptă se simt reciproc până la a declanșa o reflecție, dar corporeitatea este mediul care înrămează complexul experimental ale cărei aplicații tocmai se resimt – mediul pe al cărui fond mâna poate fi mână, de a cărui susținere depinde orientarea, unde stânga și dreapta își arogă situarea opozitivă.

Posibilitatea intuitivă de a se găsi deja instalat într-un mediu (în sensul pe care îl vom cultiva împreună cu Lévinas), care-l susține, nu ne convinge să reducem naiv corporalitatea la orizontalul mediului, însă ne obligă să postulăm un gen de *continuitate hyletică* între mediu și corp, ceea ce poate fi numit și un *vinculum* natural, intuiție a gravitaționalului care face ca întreaga istorie a ctitoriei, producției, manufacturii, operațiunii să se consume ca istorie, provizorie, a unei instalări, deja definitive, înțeleasă ca dependență, înrădăcinare, dar

[472] Studiul amintit, p. 168.
[473] *Ibidem,* p. 169.

și puterea de a se orienta, de a lua o direcție, de-a alege un drum, de a lua hotărâri. Apariția subiectului într-un mediu produce un punct de observație, prilejuiește deschiderea unei crize problematice, crearea unei indispoziții care cheamă mediul la satisfacerea unor acte dezirante, în conformitate cu unele ambiții, la onorarea, prin răspuns, a unor seturi interogative. Subiectul nu e în principal ochiul care are un sprijin pentru observație; el este, mai originar și infinit mai bogat, o stare de criză a mediului, o compromitere a echilibrului medialității prin intenționi, dorințe, aspirații, proiecte, ambiții – în ultimă instanță, ambiția demiurgică a posesiei și adaptării complete a mediului prin serii de reconversie optimizantă, lucrare în care eu nu sunt singur, nu sunt acel *„animal de percepții și mișcări"*[474] ce migrează rătăcit de la un colț la altul al unei lumi ce-l expune pe însuși fondul neutralității ei indiferente; izvorul medial de la care eu mă adap îmi permite să-i observ pe ceilalți, veniți nu se știe când și de unde, dar la aceeași adăpătoare, fiecare lăsându-și urmele pe mâlul aceluiași râu, mă percep, ca să zicem așa, consonant cu sugestia zoologicului, împreună cu turma celorlalți – respirând, mâncând, fugind de ploaie, vânând hrana, făcând gesturi semnificative, căutând tihna siguranței. Lumea percepției se deschide ca experiență a originarității sociale, a pluralității nucleare personale. Abia consecutiv revelației prime a mulțimii alterității se poate genera hipersfera instanței detașat analitice a ipseității[475] transcendentale. Originarul experienței mulțimii nu arată doar diferența alterității celorlalți față de centralitatea mea, dar permite și spontana *prezumție*, pornind, evident, de la analogii comportamentale, *a intenționalității autonome* – ceilalți se arată ca alte voințe, alte vise, alte sensuri, contracandidații transcendenței teleologice particulare. Credem că această *prezumție a persoanei a doua și a treia* înseamnă ceea ce Merleau-Ponty consideră a fi certitudinea mea că aceleași lucruri sunt văzute de alții – deci obiectivate, deci semnificate, deci adeverite –, condiție a ontologiei, a limbajului, a cunoașterii.

Celălalt-ul prezent în experiența propriei corporalități nu ar fi condiție suficientă, după Merleau-Ponty, pentru constituirea persoanei a doua; există o stare extatică[476] originară a reciprocității în care corpul și alteritatea celuilalt se constituie concomitent; nu se poate începe prin postularea efectivă a unei *persoane*, a unui alt *eu*, a alterității *subiectivului* decât în condiții abstract experimentale; un altul este perceput în primul rând ca și corporeitate; ca *eveniment al mediului în care coexistăm* sub auspiciile mirării solitare. Celălalt vine spre corpul meu așa cum mâna stângă vine către cea dreaptă, se *„substituie mâinii mele stângi"*; *„el și cu mine suntem precum organele unei intercorporeități."*[477] Astfel de datare originară a celuilalt, ca experiență *esteziologică*, se

[474] *Ibidem*, p. 171.

[475] „Lucrurile pe care le percep n-ar putea, într-adevăr, să fie decât dacă aș afla că sunt văzute de alții, că sunt prezumtiv vizibile pentru orice spectator care merită acest nume. În-sine-le nu va apărea deci decât după constituirea celuilalt.", *ibidem*, p. 171.

[476] „Constituirea celuilalt nu vine după cea a corpului; celălalt și corpul meu se nasc împreună din extazul originar.", *ibidem*, p. 180.

[477] *Ibidem*, p. 172.

găseşte încă în fragmentele husserliene[478], pe care Lévinas le învinuieşte că ar fi redus *Alteritatea* la exercițiul proiectiv al unui *Acelaşi*. De la teza intercorporeității, care continuă la nivelul orizontal al polimorfismului zoologic intuiția continuității hyletice verticale, de la pământ prin om către cer, ca printr-un tub ontic, osie a necesității sau axă a unor intercondiționări fluviale, trebuie să se ajungă, prin procedee care încă nu sunt clare, la certitudinea personalității ce traversează invizibil orizontul zoologic, a subiectivității ce se caută pe sine îndărătul trupurilor agitate, mobile, dezirante. Pusă în felul lui Merleau-Ponty, întrebarea este: Cum se poate trece de la evidența co-prezenței trupurilor la ideea unor spirite, a unor persoane ori subiecți? Deocamdată mă aflu în situația în care nu pot avansa prejudecăți despre un dincolo al vizibilului, nu pot şti că ar fi ceva înăuntrul corpurilor pe care le observ asemeni obiectelor din natură, asemeni lucrurilor. Refulându-mi spontaneitatea iluziei animiste, nu pot încă postula că lumea vizibilului ar fi însuflețită, că ceilalți, pure energii hyletice încă, ar fi nişte persoane. Deşi procedez metodic, totuşi comit eroarea unei omisiuni deliberate. Eu ştiu că sunt cel care observă exterioritatea plurală a unei mulțimi de corpuri, obiecte simple, mobile, asemănătoare corpului meu, dar ştiu şi că intuiesc interioritatea conştiinței care tocmai se vede observatoare şi care deja operează cu procese de analiză, calcul, interogație, altceva adică decât exterioritatea mişcărilor vizibile. Eu îmi sunt încă de la început confesorul secret ce se bucură de avantajul de-a nu fi doar ceea ce pare vizibil celorlalți. Sunt, asemeni celorlalte obiecte mobile, expus şi eu vizibilității externe, dar în plus eu văd şi reflectez, intuiesc, judec, interoghez. Sunt ceva în plus față de ceea ce se vede, mă bucur poate de un avantaj. Pot fi eu unicul avantajat, cu toate că în aparența vizibilă şi comportamentală mă aseamăn atât de mult unei întregi mulțimi de ființări? Iată o interogație naturală. Ce temeiuri ar fi pentru ca eu să deduc o astfel de exclusivitate? Pentru ce imensitatea naturii, care a produs mulțimile, genurile, speciile – în care vizibil mă integrez şi eu ca aparență –, ar fi practicat tăietura destinală a unei astfel de excepții? Iată întrebări care deja presupun o conştiință metafizică.

Vom încerca să răspundem sistematic urmând firul călăuzitor al hierofantului nostru. O dată ce mi-e clară activitatea autoreflexivă, *„celălalt poate fi pentru mine spirit exact în sensul în care sunt eu pentru mine însumi"*[479], el poate beneficia de hazardul care a făcut din mine o ființă conştientă de sine, o interioritate. Nici un impediment natural nu-mi blochează libertatea unei translații retroiective, nu mă împiedică să admit că el ar fi subiectul care mă vede pe mine aşa cum eu îl văd şi că el m-ar judeca drept unul ce îl judecă, replica simetrică a concesiei mele că mi-ar putea fi asemenea. Este improbabil ca eu să-l concep ca alteritate radicală personală, însă pot admite autonomia agnosică a unei similarități; *„nu există constituire a unui spirit pentru alt spirit, ci a unui om pentru un*

---

[478] *Ideen, II*, citat de Merleau-Ponty de-a lungul întregului studiu; ex.: „Acel om *vede* şi *aude*; pe baza percepțiilor sale emite cutare sau cutare *judecăți*, face cutare sau cutare *evaluări* ori *voliții*, după toate diferitele forme posibile. Că *în* el, în acest om de acolo, se iveşte un *gândesc* este un fapt de natură (*Naturfaktum*) fondat pe corpul şi pe evenimentele corporale, determinat de conexiunea cauzală şi substanțială a Naturii." (op. orig. p. 181)

[479] *Ibidem*, p. 172.

om".[480] Se deduce pripit subiectivitatea celuilalt printr-o *impietate intențională*, cum se exprimă Husserl în *Meditațiile carteziene*. Etalarea similarităților corporale, care provoacă intuiția spontană a unor efecte de specie, clasă, gen, justifică procedeul impietății, o dată cu care un celălalt s-a configurat – alteritate primordială[481], care încă nu beneficiază decât parțial, asemeni unui nou-născut, de atributele subiectivității, este doar potențial subiect, însă alteritate incontestabilă. Eliberarea reciprocă a centralității autonome a celuilalt, pornită dintr-o experiență naturală, constituie adevăratul eveniment genetic pentru alteritate, dar și ieșirea de sub regimul restricțiilor intenționalității constitutive. Asta ar însemna, în termenii lui Lévinas, eliberarea transcendenței celuilalt de sub coerciția eului transcendental, eliberarea unui infinit altul din totalitatea ipseității lui *Același*. Însă gândirea lui, ca gândire care nu este a mea, actele volitive, valorizările și în genere prestația intențională nu pot fi, pentru mine, decât ipotetica paranteză de alteritate dincolo de limitele ipseității mele; dacă le-aș prezuma, le-aș reduce, dacă le-aș înțelege, le-aș converti la interioritatea mea; dar dacă îmi rămân complet exterioare și dincolo de orice relație, atunci celălalt scapă tezei realului, se volatilizează ca o stafie în zorii dimineții. Asta va fi sarcina, dificilă, a lui Lévinas, să predice alteritatea ca infinit pozitiv în afara oricărui proiect de realitate al unui eu central, să gândească transcendența unui semen în afara introiecției.

Nici pentru Merleau-Ponty celălalt nu se constituie prin operațiunea introiecției, eul nu se poate plasa în celălalt și de acolo să se gândească pe sine ca centru al persoanei întâi rămânând totodată alteritatea centrată a primului eu, cel ce experimentează. Celălalt trebuie să gândească asupra eului meu ca fiind străin de sine, așa cum privirea lui mă vede ca fiind altcineva decât corpul lui sau cum mâna lui, care se întinde spre mine, mă atinge cu altă percepție decât căldura degetelor care se freacă neliniștite unele de altele. În principiu, ar trebui ca centrul percepției și al privirii celuilalt, evident diferit de mine și îndreptat către mine printr-o atitudine frontală, să se continue cu un centru eidetic, după modelul și măsura celui pe care-l aflu din aprehensiunea interiorității mele. Teza lui Merleau-Ponty este riguroasă și insurmontabilă: nu aș putea ști că celălalt este o persoană, dacă eu nu aș fi o

[480] *Ibidem*, p. 173.

[481] Este prea completă și clară lămurirea constituirii celuilalt pentru a mai face efortul de a ne abține de la redarea fragmentului ce-o exprimă: „Nu aș putea niciodată să gândesc cu toată rigoarea gândirea celuilalt: pot gândi că gândește, pot construi în spatele acestui manechin o prezență în sine după modelul alei mele, dar tot pe mine mă pun în el, atunci există într-adevăr *introiecție*. Dimpotrivă, că omul acela ar vedea, că lumea mea sensibilă ar fi și a lui o știu fără tăgadă, căci asist la viziunea sa, ea se vede, în fixarea ochilor săi asupra spectacolului, iar când spun: *văd că vede*, nu mai există, ca și în: *gândesc că gândește*, îngemănare a celor două propoziții una într-alta, viziunea *principală* și viziunea *subordonată* se descentrează una pe alta. Era acolo o formă care îmi seamănă, dar ocupată cu sarcini secrete, posedată de un vis neștiut. Dintr-o dată, o scânteie a apărut ceva mai jos și în fața ochilor, privirea se ridică și vine să ia chiar lucrurile pe care le văd. Tot ceea ce, în ce mă privește, se sprijină pe animalul de percepții și de mișcări, tot ceea ce aș putea vreodată să construiesc pe el – și *gândirea* mea la fel, dar ca modalizare a prezenței mele în lume – cade dintr-o dată în celălalt. Spun că există *un om* acolo și nu *un manechin*, așa cum văd că masa e acolo, și nu o perspectivă sau aparență a mesei. Este adevărat, nu l-aș recunoaște dacă n-*aș fi eu însumi* om; dacă nu *aș avea* (sau nu aș crede că am cu mine) contactul absolut cu gândirea, un alt *cogito* nu s-ar ivi în fața mea; dar aceste mese ale absenței nu traduc ceea ce tocmai s-a întâmplat global, ele notează solidarități parțiale care derivă din *apariția celuilalt și nu il constituie.", ibidem*, pp. 173-174.

persoană, nu i-aş putea recunoaşte interioritatea, dacă eu nu aş fi o interioritate. Chiar dacă îi admit totala autonomie, totuşi nu pot face abstracţie de apriorismul subiectivităţii mele care deja este în funcţiune atunci când autonomia lui este recunoscută. Am numi această limită a contaminării analogice interpersonale *impietate relaţională* – nu pot fi atât de neutru, încât în momentul când celălalt se constituie eu să nu-l recunosc deja prin apriorismul genului personal, chiar dacă dincolo de acest strat orizontal al analogiei el ar fi cu totul diferit. Legătura cea mai strânsă, într-atât încât ea devine limită eternă a celor două euri, o constituie însăşi naturalitatea percepţiei care permite fiecăruia descoperirea, absolut liberă şi pe cale proprie, a prezenţei şi diferenţei celuilalt, act în urma căruia se revelă comunul experienţei parcurse. Ego-ul celuilalt nu este extras din percepţia lui, nu este produsul unui animism introiectiv, este mai degrabă produsul unui gest iniţial venit din adâncul deplinei lui necondiţionări, gest numit de către Lévinas *apel*. A fi în actul recunoaşterii celuilalt înseamnă şi a fi în interiorul separaţiei numite ipseitate. Celălalt nu poate fi înţeles deplin pentru motivul suficient că nu poate fi redus la centralitatea propriului eu; ceea ce se numeşte comunicare şi înţelegere e, în fapt, jocul suprapunerilor parţiale a hărţilor de experienţă a celor două euri autonome. Dincolo de sensul obţinut în experienţă rămâne viaţa ascunsă[482], persoana apofantică a celuilalt, ireductibilul unei interiorităţi scăpate de categoriile reprezentării, una al cărei mesaj către mine riscă să rămână pentru totdeauna indescifrabil, dacă, printr-o convenţie, nu am concede unei intersemnificări identice în limbă. Orizontul ontologic al fiinţării ca posibilitate nu poate fi pus între paranteze, rămâne fondul posibilităţii realizării egotice ca şi al evenimentului întâlnirii; în plus, cu tot respectul prudent pentru radicalitatea diferenţei celuilalt, înţelegerea cu el nu s-ar performa în absenţa comuniunii lingvistice. Limba este stratul mistic al unei comuniuni intersemnificante, este *vinculum*-ul prin excelenţă al intersubiectivităţii. Se comunică pentru că se poate exista, pentru că există localizare şi un temei susţinător pentru corporalitatea din interiorul căreia o voce poate deborda. Se trăieşte în aceeaşi lume – teză a neutralităţii ontologice orizontale –, se petrece întâlnirea cu altul pe temeiul unui gen personal anterior experienţei şi necondiţionat, un prodigios *cine* înăuntrul căruia eu şi tu ne putem recunoaşte şi ne putem decide să semnificăm împreună. Structura de persoană aduce în ordinea lumii dubla deschidere către interioritatea ipseităţii, dar şi către exterioritatea celuilalt, iar acea structură vine gata pregătită şi finisată ca şi cum ar ieşi direct din mâinile unui demiurg genial. E adevărat că pentru a-l recunoaşte pe celălalt trebuie să-l extrag de pe fondul neutru al fiinţei fiindului, şi Lévinas va face eforturi dramatice de a convinge că ontologia heideggeriană trebuie depăşită, însă nu pot uita că numai pe un astfel de fond fiinţa lui poate veni la prezenţă. Celălalt nu este o realitate autoconstitutivă care să se producă pe sine în faţa mea ieşind direct din nefiinţă; astfel de prestidigitaţii nu constituie temei real pentru o posibilitate de întemeiere. Nu se poate renunţa la teza ontologică. În plus, fenomenologia husserliană descrie întru totul adecvat modul interconstituirii subiecţilor, a lui *acelaşi* şi *celălalt*, nu reduce nici lumea la proiectul intenţional şi nici nu-l rezumă pe celălalt la a fi un accident al sferei eului central.

---

[482] „...oricare ar fi pretenţiile mele de a surprinde fiinţa însăşi în ceea ce percep în ochii celuilalt, sunt închis în reprezentările mele, rămân dincoace de lumea sa sensibilă şi deci îl transcend.", *ibidem*, p. 176.

Merleau-Ponty reia cu grijă tezele husserliene şi le dezvoltă într-un cadru formal al posibilității de instituire[483] – *orizont ontologic, teza localității, interconstituirea subiectivă, orientare* – pentru alteritate. Astfel că pretențiile lui Lévinas de a fi întemeiat o filosofie etică a alterității sunt mai puțin întemeiate decât i-ar plăcea lui să se creadă; originală şi unică este însă descripția categoriilor etice prin care un altul excede calitățile ipseității pentru a se înălța, cu riscul de-a declanşa o disimetrie, la statutul de *maestru, majestate, altesitate*[484].

Afirmativul Celuilalt

De pe pozițiile unui eu care s-a angajat în relație, fie prin originara aspirație metafizică, fie prin contactarea unei alterități personale, care se desfăşoară în cercul descris de identitatea sinelui propriu pe care nu are mijloace de a-l sparge, de a țâşni în exterioritate – nu cred că poate fi susținută ideea de autotranscendere, deşi cochetează cu ea o seamă de teoreticieni calificați – şi în condițiile în care acest sine echivalează cu o autovalidare pozitivă, tot ceea ce este alteritatea lui se înscrie imediat în registrul simetric al negativității. Lumea extrinsecă eului e dominată de principiul contradicției, lume a cărei pozitivitate a fost declinată prin însăşi situarea dincolo de sfera eului. A se afirma în relație cu acest nimb de negațiune ce împrejmuie ipseitatea eului conduce la o gamă de alterări reprezentabile ca pierderi în impersonal, resorbție în elemental, disoluție în nonsubiectivitate. Sensul transcendenței nu poate fi unul de natură cosmologică, nu vizează nici radicalitatea unei posibile schimbări naturale cum ar fi moartea, nu trimite la o dimensiune a unui dincolo de lumea imanenței. Gândită lévinasian, transcendența este cealaltă persoană. Aceasta nu constituie negativitatea purei exteriorități în care mă pot pierde; cealaltă persoană este opera de afirmație în fața mea a alterității, transcendentul care mi se etalează sub un chip, este diferența radicală devenită față, putându-mi solicita proximitatea. Celălalt este transcendent pentru că se opune integrării într-un sistem din care eul meu să facă parte, şi anume ca nucleul de intenție. Neintegrabil, celălalt nu se poate spune că se ascunde, că evită sau se retrage de dinaintea eului. Curiozitatea relației cu-celălalt vine din faptul că apropierea sporeşte inaccesibilitatea; cu cât proximitatea pare a mi-l face tangibil, cu atât diferența lui mă frapează în ireductibilul ei. Proximitatea e luată în răspăr de principiala lui autonomie egotică. Posesiunea nu poate substitui proprietatea; altfel spunând, chiar dacă l-aş putea face pe celălalt al meu – în eros, filialitate, captivitate –, nu l-aş putea face eu; îl pot poseda la nivelul unei economii intersubiective, dar nu-l pot impropria. Exterioritatea lui mi-ar putea aparține, până la o

[483] „Aşa cum Pământul este, prin definiție, unic, orice țărână pe care păşim devenind de îndată provincie, ființele vii cu care fiii Pământului vor putea comunica vor deveni dintr-o dată oameni – sau, dacă vrem, oameni tereştri ai căror variante de umanitate mai generală, care va rămâne unică. Pământul este matricea timpului nostru precum şi a spațiului nostru: orice noțiune construită a timpului presupune proto-istoria noastră de ființe trupeşti co-prezente unei singure lumi.", *ibidem*, pp. 188-189.

[484] Termeni proprii filosofiei lévinasiene, care se vor lămuri pe parcursul lucrării.

anumită limită am acces sau pot coordona interioritatea lui (dorințele, intențiile, gândurile, proiectele, anumite afecte), însă nu pot fi interioritatea exclusivă a egoității lui.

Definirea transcendenței prin raportarea la alteritate aduce pretenția de a gândi relația dintre Același și Celălalt în așa fel încât infinitatea diferenței să nu altereze calitatea relației, proximitatea să nu însemne asimilare, iar distanța să nu pecetluiască o ruptură. Celălalt este în relație cu atât mai mult, cu cât rămâne diferit – quiditatea diferenței este însăși condiția relației, pe care o face cu atât mai fermă, cu cât polaritatea îi este infailibilă, iar dialogul nu devine un loc comun. Pentru mai multă sugestie, trebuie ascultat aici Lévinas într-unul dintre cele mai reușite fragmente: „*(transcendența) indică o relație cu o realitate infinit de distantă față de propria mea realitate, fără ca această distanță să distrugă totuși această relație și fără ca această relație să distrugă această distanță, cum s-ar petrece în cazul relațiilor interioare Aceluiași; fără ca această relație să devină o implantare în Altul și amestec cu el, fără ca relația să compromită identitatea însăși a Aceluiași, ipseitatea sa, fără ca ea să reducă la tăcere apologia*[485]*, fără ca această relație să devină apostazie și extaz.*"[486] Mișcarea eului către altul – una care nu devine teorie, nu se rezumă la cunoaștere, nu cade în generalitatea categoriilor – este însăși definiția metafizicii, pe care Lévinas o convertește în etică opunând-o ontologiei. Critica filosofiei tradiționale revine la critica totalității ca și categorie ontologică și a luminii ca violență a ființei ce se exercită asupra ființării, scoțând-o din întunericul unicității ei.

Neutralizarea celuilalt

Tipul tradițional al filosofiei occidentale s-a întreținut ca opțiune predilectă pentru un mod de *relație teoretică*[487] cu lumea, cu ființarea, cu celălalt. Pentru că rationalul a fost ales să reprezinte specificitatea subiectului, acestuia i-a revenit mereu sarcina de a cunoaște, de a transforma realul în inteligibil, de a converti diferențele în structuri logice, de a elabora sisteme totalitare în interiorul cărora să se justifice pretenția de cunoaștere integrală, de adevăr absolut. Pentru Lévinas teoria, prestația eminentă a filosofului, este „*acea relație cu ființa în care ființa cunoscătoare îngăduie manifestarea ființei cunoscute respectând alteritatea sa și în care cea dintâi nu o marchează în nici un fel pe cea din urmă prin această relație de cunoaștere*"[488]; ea se sprijină pe supoziția naivă a neutralității intenționale a subiectului care ar putea presta acte de cogniție fără a-și reduce în prealabil obiectul, fără a-l integra vreunui apriorism, fără a-i altera obiectivitatea, fără a-i transforma quiditatea într-un concept. Aspirația metafizică ar corespunde întru totul acestei pretenții. Este în joc un tip de dualism – fals – conform căruia esențele inteligibile elaborate prin teorie ar fi transcendente; subiectul nu face decât să le exprime, ele există

[485] În sens lévinasian apologia este esența discursului prin care eul se afirmă și totodată se înclină dinaintea transcendenței celuilalt; vezi *TI*, p. 23.
[486] *TI*, p. 25.
[487] *TI*, p. 25.
[488] *TI*, p. 25.

într-un cadru al inteligibilității pure. Orizontul cunoașterii este generat ca terț între om și exterioritate pentru, pe de o parte, a neutraliza distanța, iar pe de alta, pentru a garanta validitatea. Prestația filosofică s-a fundamentat, chiar fără s-o știe sau fără s-o afirme explicit, pe un principiu noetic al lumii, ceea ce ar însemna prejudecata că lumea are o esență spirituală care se pretează la a fi cunoscută, că apoi, omul este dotat cu acele facultăți care i-ar permite cunoașterea esenței spirituale a lumii și, în al treilea rând, ar fi în măsură să găsească un mijloc de conservare a acestora – limbajul. *Inteligibilitatea lumii, eficacitatea rațiunii* și *veracitatea limbajului* sunt condițiile sub care se exprimă principiul noetic fără de care o filosofie nu ar fi fost elaborată.

Prin aducerea *logos*-ului în teorie, filosofia greacă a găsit mijlocul de a înlătura alteritatea obiectului, de a denunța diferența naturalității, de a translata relația cu lumea obiectelor într-una cu lumea esențelor. Dacă lumea are un logos imanent, dacă fiecare lucru are o rațiune de inteligibilitate, atunci nu mai contează lumea, ci *logosul* la care intelecția poate ajunge, nu mai contează obiectul în ireductibilul alterității lui, ci acel element accesibil care e rațiunea, esența lui. Intrat în relație cu *logosul,* cu ferma convingere că stăpânește conținuturile esențiale ale lumii, subiectul renunță la a mai fi în relație cu lumea optând pentru *ideea* acesteia. Conținutul de alteritate pe care lumea îl deține prin însăși exterioritatea ei dispare în actul teoretic. Cunoașterea devine arbitraj în sfera lui Același fără un Altul, posesie noetică a Diferitului, libertate față de un Celălalt a cărui esență poate fi posedată. Medierea logosului contribuie la *amortizarea* șocului întâlnirii dintre eu și lume. Opțiunea pentru un terț a servit de fapt marilor sisteme ale filosofiei occidentale, asta însemnând violența libertății subiectului asupra autonomiei Diferitului. Acestei lumi a Diferitului i se destituie esența, atunci când ea este contextul din care se extrage ceva vizibil, ceva inteligibil, ceva necesar, ceva cauzal, ceva folositor, ceva sensibil. Locul lumii, ca dincolo de subiect, este luat de diverșii terți, forme ale subiectivității: vizibilitatea, inteligibilitatea, senzitivitatea, corelativitatea cauzală, potențialitatea, utilitatea. Poate că nu trebuie să ne ferim de a depista în aceste multiple moduri de conversie ale Diferitului o anume teamă a subiectului față de lumea extrasubiectivă, o anumită fobie de nonrațional, un disconfort al intelectului în fața noninteligibilului și, în general, o angoasă a eului în fața alterității – comportamente afective în care credem că s-ar putea găsi (mai degrabă decât în mirare sau într-o fatidică propensiune către prestația sapiențială) geneza actului filosofic. Eul se apără de amenințarea alterității prin producție de esențe – mijloace de dominație, arme cu care se poate combate Diferența.

Corelatul empiric al categoriei ontologice a ființei este epifania luminii. Acesteia Lévinas îi găsește, de-a lungul ocurențelor ei în travaliul filosofic, o anume determinație imperială, un gen de autoritarism ostil simplelor ființări. Platonismul consacră lumina ca mediu al vizibilității care poate trimite analogic la inteligibilitate. A fi vizibil înseamnă a fi divulgat, a fi denudat de privire, a fi luat în captivitate de către ochi – acest despot al senzorialității –, a fi vulnerabil, arestat și fără apărare. Analogic, a fi inteligibil înseamnă a fi dezarmat în fața intelectului, a nu avea unde să te ascunzi dincolo de esența ce a fost sechestrată, a trebui să slujești teleologiilor subiective. Ceea ce este lumina pentru lucruri, mediul în care devine transparentă ființarea lor, dar un mediu cu care ele nu coincid, este

ființa pentru ființări – mediul impersonal care își arogă calitatea de principiu de posibilitate pentru a le anula autonomia, pentru a insinua totala lor dependență. Critica lui Lévinas vizează în aceeași măsură imperialismul Ființei ca și acela al Luminii, critică a ontologiei tradiționale – de la Parmenide la Heidegger –, denunțare a regalității ochiului ca stăpân legitim, prin vizibilitate, asupra ființării. Ființa manifestă în mod ilicit pretenția de principiu al ființării, este un general fără consistență, un concept lipsit de ființare, dar care supune ființarea neutralizându-i obiectivitatea în conversia la esență, este mediul luminos care trădează lucrurile ființătoare fără să se arate pe sine, cadru invizibil al vizibilității, cadru ininteligibil al inteligibilității. Așa cum ființa nu e inteligibilă, dar pretinde a face ființările inteligibile, lumina nu e vizibilă în sine, dar aduce lucrurile în vizibilitate. Ochiul conspiră împreună cu lumina la vizibilitatea lucrurilor, intelectul conspiră cu ființa la inteligibilitatea ființărilor.

Lévinas traduce destinul filosofiei în categorii juridice – uneori și politice – pentru că găsește o strânsă concordanță între tipul de filosofie și tipul de comportament societal, derivă violența, războiul, agresivitatea din modelele filosofice, arată, fără a se preta la un reducționism ușuratic, că ontologia[489] devine adesea baza ideologiei. Libertatea promovată de ontologie nu însemnă recunoașterea Celuilalt în dreptatea diferenței lui, ci liberul arbitraj teoretic al Aceluiași asupra Diferitului, o libertate a Eului asupra lumii, a persoanei întâi (care poate deveni instituție, clan, stat) asupra celorlalte. Acest tip de libertate al Eului se emancipează de aspirația metafizică, care cultivă deferență și atitudine de celebrare a exteriorității. Ceea ce remediază destinul teoriei este o intenție critică prin care se pune în cauză însăși legitimitatea lui Același, se indică conjuncturalul spontaneității pretențiilor lui, se deschide perspectiva asupra celuilalt – în etică[490], intersubiectivitate, justiție, eros, economie.

Neutralizarea alterității este dacă nu scopul, oricum, performanța ultimă a rațiunii filosofice. Gândind, gândirea își înglobează obiectul, cogitatumul devine formă a subiectivității, un altul-în-același. Cunoașterea nu translează eul în interioritatea specifică a obiectului, ci îl transformă pe acesta din urmă în esență mentală, îl obligă să abdice de la naturalitatea ființării lui în diferența pură, să se transforme în nume, concept, categorie, gen – toate fiind forme de conversie subiectivă. Aceste proceduri ar însemna, după Lévinas, neutralizarea alterității fiindului, înlăturarea specificului de exterioritate a diferitului. De acest viciu ar pătimi întreaga filosofie occidentală. Dar problema ce se anunță imediat e dacă există și un alt mod de cunoaștere și un alt tip de relație teoretică cu lumea? Dacă ar fi fost posibil, el ar fi fost inaugurat deja. Nu e o aserțiune sentențioasă; e un punct de vedere prin care vrem să semnalăm tertipul de care se folosește Lévinas

---

[489] „Ontologia, care-l reduce pe Altul la Același, promovează libertatea, adică identificarea Aceluiași nealienat de Altul (...) Filosofia occidentală a fost cel mai adesea o ontologie: reducerea Altuia la Același, prin interpunerea unui termen mediu și neutru care să asigure înțelegerea ființei.", *TI*, p. 26.

[490] „Străinătatea Celuilalt – ireductibilitatea sa la mine, la gândurile mele, la posesiile mele – se realizează prin această punere în cauză a spontaneității mele, ca etică. Metafizica, transcendența – întâmpinare a Altuia de către Același, a Celuilalt de către Eu – se produce în mod concret sub forma punerii în cauză a Aceluiași de către Altul, altfel spus, ca și etică, desăvârșind esența critică a cunoașterii. Și fiindcă exercițiul critic precedă dogmatismul, metafizica precedă ontologia.", *MT*, p. 26.

pentru a incrimina filosofia occidentală – care de altfel îl precondiționează – în entuziasta lui încercare de a repudia ontologia și a transforma etica într-o metafizică.

Pe de o parte, el admite prezența relației Același-Altul. Apoi identifică mediatorii, instanța terțiară, care favorizează actul cunoașterii și diminuează distanța (diferența) dintre Același și Altul. Asta înseamnă totodată abdicarea de la dorința metafizică, ce recunoaște încă Celuilalt întreaga lui alteritate. Dorința merafizică însă nu e o formă de cunoaștere, nu are acces la esențe, la rațiuni, la cauzalitate, la semnificații. Este relație vidă din punct de vedere teoretic. O relație cu lumea obiectelor, indivizilor, claselor, fenomenelor, ciclurilor, regularităților nu poate rămâne oricât în bucolica inocență a aspirației metafizice. A recunoaște diferențele nu numai ale lucrurilor de subiect, dar și ale infinității lucrurilor între ele, revine tocmai la a le cunoaște, adică a le putea indica notele distinctivității lor, altfel spus, individuația. Apoi, este limpede că în cunoaștere obiectul nu rămâne obiect, e unul din truismele oricărei gnoseologii. Obiectul cunoașterii este chiar cognoscibilitatea lui – acea parte a ființării lui mai degrabă spirituală (logică) decât substanțială. Niciodată nu s-au predicat teze despre noninteligibilul lucrurilor. Ce vizează Lévinas când spune că ontologia neutralizează alteritatea Celuilalt? Prins într-o retorică a combativității, uită să mai specifice, vrând să fie suficient de categoric, omite să mai fie și explicit. E de neînchipuit o filosofie lipsită de categorii, de universalii, de esențe inteligibile. O etică se poate practica fără toate acestea, dar nu un sistem etic, ci un set de cutume deprinse prin exercițiul social sau cel religios. Un sistem etic, chiar acela al lui Lévinas, lucrează cu categorii. Altul, Celălalt, Aproapele, Străinul, sunt și ele sau sunt tratate ca și categorii, în spatele cărora este scontată prezența personală. Însăși sfera mentală e un intermediar între eu și alteritate. Subiectul nu stă în lume cum stau obiectele, unul lângă altul. El stă în lumea interiorității lui – imagini, impresii, afecte, reprezentări, idei – și chiar asta îl face să fie un Eu. Prin asta el poate să recunoască un alt eu, pe celălalt, prin faptul că și-l poate reprezenta, și-l poate imagina, îl poate memora. Cum apare celălalt în sine dacă nu prin mediere. Nu îl văd pe *El*, ci imaginea lui; nu îl aud pe *El*, ci cuvintele lui; nu mi-e dor de *El*, ci de prezența lui; nu sunt responsabil pentru *El*, ci pentru destinul lui. Fără ochii mei cum l-aș vedea, dar dacă îl văd, îl transform în imagine; dacă nu-l văd, cum aș putea afla vreodată de alteritatea lui și să fiu responsabil pentru el? Filosofia lui Lévinas nu are pregătit un răspuns la această dilemă. Dacă nu-l aud, cum l-aș putea asculta? Ascultându-l, îl transform în limbaj, ceea ce iarăși nu echivalează cu puritatea apofantică a alterității lui. Mi-e dor de el ca unul ce a fost prezent, adică sub privirea mea, în auzul urechilor mele, afectat de întreaga mea rețea senzorială și intențională. Fără prealabilul deschiderii mele intenționale, el nici nu ar putea să intre în relație cu mine, nu ar fi un altul pentru mine. Asta nu neagă realitatea lui, ci doar posibilitatea relației față-către-față care, dacă e declinată, provoacă o gravă criză în sistemul eticii lévinasiene. Imagine, sonoritate, miros, corporalitate, gestică, limbaj – toate acestea sunt mediatori între mine și celălalt. Dacă renunț la ei în virtutea alergiei la mediere, ce rămâne din celălalt? Dispar chiar semnele identității lui, chiar indicii persoanei, se dispersează epifaniile prezenței lui. Abia dacă toate acestea dispar, el rămâne un simplu concept, conceptul Alterității pure,

universalul de care Lévinas caută cu înverşunare să se ferească. Tot el combate vehement violenţa luminii[491], care agresează fiinţările prin proiecţia lor pe un fond comun al vizibilităţii, le smulge tihnitei lor fiinţări obscure. Dar în absenţa fondului luminos, cum ar fi posibil să se producă relaţia faţă-către-faţă cu celălalt? În genere, ceva are faţă atâta vreme cât o lumină i-o dezvăluie. Să fie cecitatea o condiţie a unei mai responsabile relaţii cu Celălalt? În invizibilitatea întunericului oare mai este cineva Acelaşi şi Altul, nu cumva se resorb în magma obscurităţii, ca într-un neant, nu cumva abia acum ele sunt cu toatele neutralizate în alteritatea lor? În întuneric eu nu am faţă şi nici tu nu ai faţă; eu nu sunt alb, iar tu negru; eu nu sunt frumos iar tu urât; frunzele ca şi câinii sunt negre în întuneric. Într-o noapte pură şi zăpezile ar fi negre. Unde ar mai putea găsi atunci un chip al Celuilalt pe care să-l venereze, de care să se încânte, cu care să-şi petreacă preţ de câteva clipe?

Conceptualizarea ar fi actul de trădare a individualităţii lucrului, ceea ce în planul experienţei sociale devine teroare a unuia datorită libertăţii celuilalt, dominaţia de către acesta din urmă – corelaţie pe care Lévinas o produce hazardat. Pentru că ontologia este cunoaştere a universalului nu a individualului, iar universalul este concept, aparţine sferei subiectului, s-ar putea deduce de aici că filosofia este în esenţa ei egologie[492]. Ca ontologie, aşa cum preferă Lévinas să o înţeleagă, filosofia ar fi jocul categoriei lui Acelaşi care îşi trimite consecinţele în libertatea asupra celuilalt sau în exerciţiul violenţei[493]; ca etică, filosofia ar însemna eveniment al întâlnirii Aceluiaşi cu Celălalt, dreptatea făcută lui în calitate de străin. Ontologia, Acelaşi, libertatea înseamnă, în grila critică amorsată de adversarul lui Heidegger, abuz şi violenţă, imperialism al persoanei întâi, pe când etica, Celălalt, dreptatea, reprezintă modul ideal de situare în lume; şi mai înainte să se constituie într-o morală, acestea sunt categoriile unei metafizici, ale unei filosofii prime.

Raţiunii socratice, unica măsură a adevărului fiinţării, îi revine paternitatea preeminenţei Aceluiaşi în raport cu Celălalt. Ceea ce poate parveni din exterior este numai prilejul unor resurecţii interioare, a unor procese anamnetice; alteritatea se vede astfel predeţinută în arhiva Eului (mai larg, Suflet) nemuritor, învestit încă prin istoria lui celestă cu arheii tuturor posibililor. Prin idee, prin forma generică a umanului, platonismul anulează sensul, ex-cepţional, al fiinţării specifice individuate, descalificată ca un simplu reziduu inadecvat sublimităţii arheului. Idealismul berkeleyan reduce relaţia cu obiectul la autoreferenţialitatea în eu a percepţiilor, urmele 'întâlnirii' cu obiecte care deja au săpat. Reţeaua de senzaţii, percepţii şi reprezentări se aşază ca o perdea protectoare între eu şi lume, menajându-l de agresiunea obiectivităţii pure, dar o dată cu asta transformă lumea

---

[491] „A cunoaşte înseamnă a cuprinde fiinţa din nimic sau a o reduce la nimic, a-i înlătura alteritatea. Acest rezultat se obţine încă de la prima rază de lumină. A lumina înseamnă a-i răpi fiinţei rezistenţa, pentru că lumina deschide un orizont şi goleşte spaţiul – oferind fiinţa din neant", *TI*, p. 27.

[492] *TI*, p. 27.

[493] „Le vrai problème pour nous autres occidentaux ne consiste plus tant à récuser la violence qu'à nous interroger sur une lutte contre la violence qui sans s'étioler dans la non-résistance au mal puisse éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même.", cf. G. Petitdemage, în vol. *La différence comme non-indifférence*, ed. cit. p. 24.

exteriorității într-una a percepției, a interiorității – loc al coincidării eului cu lumea. Însă manifestarea imperialismului ontologic cu care Lévinas vrea să se situeze în dezacord paradigmatic o reprezintă fenomenologia, cu predilecție varianta lui Husserl și Heidegger. Există aici un *orizont* intențional (concept la care ar putea reveni esența fenomenologiei) ce face posibilă reprezentarea lucrurilor, mediindu-le esența, dar cu asta, preluându-le într-un gest de conversie alteritatea. Adevărul nu este căutat atunci în ființarea lucrului, în individuația lui specifică și insubstituibilă, ci într-un cadru neutru al fundamentelor comune, în *ființa ființării*[494]. Ființa e acel orizont neutru în care subiectul trebuie să se întâlnească cu lucrul, cu ființarea, pentru a accede la comunul esenței lor – adevăr al ființei ce și-a subsumat eul și alteritatea făcându-le să coincidă sub condiția de posibilitate a orizontalității advenirii lor. Adevărul nu mai e acum nici în subiect, nici în lucru, ci în alteritatea medială a coincidenței celor două. Pentru fenomenologie, posibilitatea de înțelegere a ființării ține de procedarea prealabilă la integrarea în orizontul de reprezentare pe care se înscriu toate ființările. Emergența pe un astfel de tabel neutru originar, constituie intenționalitatea genetică a fenomenologiei, punerea lumii în fața unui eu transcendental.

Asimilarea de către ființă a ființării o absolvă de riscul coincidenței cu gândirea. Ființa preia exterioritatea obiectului pentru a-i lăsa, în schimb, o anumită transparență care să-l facă observabil pentru subiect; opera de existare a obiectului, o dată răpită exterioritatea lui, se convertește în inteligibilitate[495]. Prin medierea ființei, subiectul stă față în față cu un inteligibil, adică un altul al interiorității lui. Astfel, ființa obiectului și comprehensiunea ființei devin inseparabile, filosofia fiind în esență o etalare hermeneutică – proiectare de sens – a interiorității. Pierderea alterității radicale, prin proiecția fiindului pe fondul unui orizont, e speculată de Lévinas ca relație între chip și profil. Definiția chipului va apărea cu detalii de finețe în multe paragrafe ale operei acestuia. Sensul imediat de care trebuie să ne folosim este acela de ființare autonomă a unei alte ipseități dincolo de orice intenționalitate. Chipul e alteritatea celuilalt care nu poate deveni reprezentare. Ceea ce se petrece prin proiecția Celuilalt pe fondul unui orizont intențional este estomparea chipului, care se neutralizează devenind profil, spectru al inteligibilității care-l reduce la un acord de esență cu subiectivitatea eidetică a Aceluiași. Chipul alterității se pierde ca esență de chip prin însăși intenția Aceluiași de a-i recupera esența de inteligibil, de a-i oferi condiție de ființare. În termenii lui Lévinas, orizontul lumii, cu care se mulțumește să opereze fenomenologia, este orizont al profilurilor, al identităților noemă-noesă, al conversiunii Celuilalt în rețeaua de concepte specifice Aceluiași.

Prin importanța acordată ființei ființării, Heidegger determină condițiile de fundamentare ontologică, de inteligibilitate și de sens, printr-o hermeneutică a posibilităților de ființare. Ființa ființării e un impersonal care permite cuprinderea și dominarea în cele trei registre ale fiindului, e un teren a cărui neutralitate să poată fi

[494] „Ființa ființării este mediumul adevărului. Adevărul ființării presupune deschiderea prealabilă a ființei.", *TI*, p. 28.

[495] „Existarea ființării se transformă în inteligibilitate, independența sa este un abandon prin strălucire. A aborda ființarea plecând de la ființă înseamnă în același timp a-i permite să fie și a o înțelege.", *TI*, p. 28.

licitată după interesele subiectului, unul pe care să-şi exercite libertatea asupra fiinţărilor, să garanteze *„un primat al Aceluiaşi în care se desfăşoară întreaga filosofie occidentală şi prin care ea se defineşte."*[496] Libertatea eului este tocmai refuzul de a se lăsa translatat în alteritate, reticenţa lui la conversie, imperialismul centralităţii lui ontologice. Cunoaşterea, care este identitatea Aceluiaşi în Altul, indică manifestarea ultimă a libertăţii pe care Lévinas o opune permanent dreptăţii, în care Acelaşi se obligă faţă de Altul. Etica e alternativa[497] ontologiei, aşa cum dreptatea e alternativa libertăţii. Ontologia converteşte mai întâi fiinţarea în fiinţă a fiinţării, o integrează unui gen, o neutralizează ca Alteritate pentru a o putea înţelege, întreţine o violenţă a generalului asupra individualului, preferă universalitatea indeterminată imediatului chipurilor determinate. Ontologia practică o subversiune a individuaţiei în serviciul totalitarismului genului ultim, care şi-a arogat principialitatea posibilului. Tematizarea şi conceptualizarea Celuilalt, făcute în serviciul fiinţei ce-şi etalează pretenţia la absolut, înseamnă depersonalizarea şi posesiunea individuatului, o altă formă a nedreptăţii.[498] Ontologia astfel înţeleasă este filosofie a Aceluiaşi, care l-a pierdut pe Celălalt sau nu poate să-l învestească cu demnitatea pe care o merită, nu poate des-centraliza egoitatea eului care ocupă întregul câmp al sensului fiinţării, nu poate renunţa la autarhia persoanei întâi – filosofie ce rămâne o fabulaţie logică a persoanei întâi, o hermeneutică a sensurilor recurente Aceluiaşi, o comprehensiune a lumii redusă la statutul de semn/simbol pentru subiect şi, prin asta, o filosofie a reducţiei şi agresiunii. Relaţia cu Altul dispare pentru a fi înlocuită de asimilarea lui în Acelaşi, pentru a fi resorbit în cercul idealităţii. Libertatea Aceluiaşi asupra Celuilalt nu este una a deferenţei, ci a posesiei, una a autarhiei care se afirmă cu riscul – neasumat în mod scrupulos – de a demobiliza fundamentele diferenţei, de a anihila simetria relaţiei prin conservarea univocităţii intenţionale. În esenţa ei, aşa cum o prezintă Lévinas, ontologia şi în mod accentuat cea herideggeriană este o filosofie a puterii şi, consecinţă inevitabilă, a nedreptăţii. Metafizica e chemată să facă servicii eticii şi să-şi asume opoziţia faţă de ontologie. Categoriile opozitive sunt aici fiinţa ce se aşază înaintea fiinţării, libertatea înaintea eticii. Lévinas propune inversarea raportului. Pentru că etica e consecinţa aspiraţiei metafizice, aceasta trebuie să ia locul ontologiei şi, în chip simetric consecvent, dreptatea să ia locul libertăţii. Asta înseamnă a angaja un unghi de vedere nou, a gândi în perspectivă inversă categoriile şi sensurile cele mai constante ale filosofiei occidentale. Relaţia cu alteriatea este una prefilosofică, una anterioară teoretizării ce dezamorsează opoziţia dintre Acelaşi şi Celălalt prin oferta unui adevăr comun. Celălalt

---

[496] *TI*, p. 29.

[497] „Subordonând relaţiei cu fiinţa orice relaţie cu fiinţarea, ontologia heideggeriană afirmă primatul libertăţii faţă de etică.", *TI*, p. 28.

[498] „Filosofie a puterii, ontologia – înţeleasă ca filosofie primă care nu-l pune în cauză pe Acelaşi – este o filosofie a nedreptăţii. Ontologia heideggeriană, care subordonează raportul faţă de Celălalt relaţiei cu fiinţa în general – chiar dacă se opune pasiunii tehnice generate de uitarea fiinţei ascunse de fiinţare –, rămâne totuşi sub obedienţa anonimatului şi, fatal, conduce la dominaţia imperialistă, la tiranie." (*TI*, p. 29); consecinţele politice extrase de Lévinas ies din domeniul condiţionărilor ontologice, acte ale unei raţiuni teoretice, şi sunt exhibate ca argumente ale unor regimuri totalitare care i-au întreţinut angoase de-a lungul întregii vieţi. În zelul lui combativ, Lévinas vede în lagărele de concentrare epifanii ale unor tipuri de filosofare.

nu trebuie să devină problemă înainte să fie persoană, el nu este mai degrabă interogat cât invocat, chemat la relație. Mai înainte să fie pusă în discuție reductibilitatea lui, i se decernează atributul Înălțimii *(Hauteur, Très-Haut)*, care-i protejează diferența. Înainte să fie categorie, el este un nume propriu, înainte să se lase gândit, el *face față*. Relația cu el nu e dominată de secretul precomprehensiunii semnificației lui, căci el nu e mai curând semnificație decât orizont interogativ, la care răspunsul corect este situarea mea (economia eului) într-o infinită deferență. Prezența lui nu e una de care să se poată face abstracție pentru că nu-i datorează nimic intenționalității, *„nu mă pot smulge vecinătății cu celălalt"*[499]; imediatitatea feței lui reprezintă o fractură a ontologiei propriului (sineității), deschide orizontul unei exterioriități flagrante. Nu pot fi acea exterioritate, dar pot însă comunica, pot iniția relația verbală ca vehicol al transcendenței, pot spune celuilalt propriul lumii mele, care pentru el e inconvertibilă. Celălalt este *intelocutorul*, relația cu el ca tip de ființare metafizică – aspirație, dorință, sensibilitate afectată – nu se constituie pe ontologie.

Infinitatea Celuilalt

Lévinas nu gândește infinitul ca noțiune fizică, nu-l transferă apriorismului, nici nu-l identifică cu durata pură bergsoniană. Sugestia[500] de la care pornește se află în a IV-a meditație metafizică a lui Descartes[501]. Schema relației teoretice presupune separarea ipostatică a cunoscătorului de cunoscut, exclude comuniunea magică, pierderea extatică a subiectului în obiect. Pe această separație devine posibilă generarea lumii ideatice, a universului teoretic. Ce-i drept, teoria este un mod terțiar al realității, în raport cu subiectul și cu obiectul, păstrează ceva din conținutul esențial al fiecăruia, dar nu le face să coincidă. Ideea despre lucru e conținutul spiritual în care lucrul poate să încapă, este, să spunem așa, o haină pe măsura lucrului, cu o unică excepție, Infinitul ca obiect. Separația eului de Alteritatea radicală devine aici mult mai vizibilă. Dacă dăm Infinitului numele lui Dumnezeu și dacă punem eul să gândească ideea acestuia, îl vom vedea în situația de a fi excedat de obiect, dar, totuși, în relație cu el. Este frapantă ireductibilitatea reciprocă dar și noncontingența relației în care Infinitul se dezvăluie finitului fără a i se oferi. Ideea infinitului devine forma provizorie a unui conținut inevaluabil, mod de operare a ideației în preajma unui dat inobiectivabil, dar care lasă urme (*trace*) de neșters în conștiința teoretică. Eul și Dumnezeu se constituie reciproc – idee esențială pentru a reține diferența

---

[499] *TI*, p. 30.

[500] „Această relație a Aceluiași cu Altul, fără ca transcendența relației să taie firele pe care le implică o relație, dar și fără ca aceste fire să unească într-un Tot pe Același cu Altul, este fixată într-adevăr în situația descrisă de Descartes, în care «eu gândesc» întreține cu Infinitul, pe care nu-l poate nicidecum conține și de care e separat, o relație numită «ideea infinitului».", *TI*, p. 31.

[501] „Lévinas réinterprète ce thème cartésien (l'Infini) en termes de diachronie: le traumatisme de l'Infini en moi est plus ancien que le temps lui-même.", cf. Stephane Mosès, în *Repondre d'Autrui*, À la Baconnière – Neuchâtel, 1989, p. 48.

față de gândirea fenomenologică în care nu există autonomie a alterității –, acesta pare a fi sensul eminent al separației, prin aceea că Dumnezeu se deschide eului, marchează interioritatea acestuia fără a se distribui, o fisurează fără a se putea implanta aici, pe când eul își translatează sfera interiorității, mergând pe firul marcajului produs de fisura infinității până la exterioritatea ce a remis-o, până la obiectivitatea unei ființe autonome infinite. A înțelege infinitul înseamnă a înțelege că nu-l poți gândi, a opera cu el înseamnă a ști că nu-l poți primi, a-ți constitui propria infinitate înseamnă a realiza că nu poți scăpa de marcajul Infinității. Relația eului cu Dumnezeu este aceea dintre infinitul interiorității, al cărui sens este a se constitui, și infinitul exteriorității, mereu constituit, infinit al lipsei de originaritate. Diferența ideii infinitului față de ideile matematice sau cele despre obiecte constă în faptul că, în cazul celei dintâi, *ideatum*-ul excede ideea sa. Ideea lucrurilor finite este perfect adecvată formal finității lor, este esența interioară ca măsură a esenței exteriorității lor. În imposibilitatea de a găsi un conținut al interiorității subiectului, potrivit infinității divine, se arată transcendența acesteia din urmă și calitatea de măsură a subiectivității: „*Distanța care separă ideea de ideatum constituie aici conținutul acestui ideatum.*"[502] Nu se configurează un ce al infinității care să fie obiectivitatea lui inepuizabilă; ceea ce manifestă Infinitul în conștiință e tocmai ireductibilitatea lui la idee, ceea ce poate fi tradus în termeni de distanță și transcendență. Ideea infinitului nu intră în zestrea logică a subiectivității, nu e una care să folosească pe post de operator în relație cu ceva ce ar urma să fie înțeles. Astfel, Infinitul nu e important ca idee gândită, ci ca relație[503] a gânditorului cu transcendentul, ca menținere activă sub stigmatul acelei ireductibilități care califică subiectivitatea pe alt plan decât cel ideatic. A rămâne în vecinătatea de negândit a Infinitului este pentru Eu veritabila revelație a Celuilalt, cu atât mai importantă, cu cât asta nu compromite integritatea diferenței lui.

Proiectul lui Lévinas, anunțat în mai multe studii, este să *deformalizeze* ideea infinitului, una care e mereu pe punctul de a risca să rămână o noțiune vagă, indefinită și seducătoare mai ales prin reticența ei la gândire. Operația constă în conversia[504] infinității negative a ideii în infinitate pozitivă a dorinței metafizice și a responsabilității. Esența dorinței ca infinitate nu poate fi satisfacția ei printr-un dezirabil. Ca infinită, dorința e prin definiție dincolo de finalitate, dincolo de satisfacție, sau, pentru a spune așa, e o dorință a cărei finalitatea e să sporească, a cărei satisfacție e să i se accentueze sentimentul, dorință a cărei satisfacție parvine în proliferarea impulsiei. Infinitul Celuilalt satisface în

---

[502] *TI*, p. 32.

[503] „...l'infini qui déborde la pensée et devient relation personelle (...) Absolument Autre, non intégrable dans une totalité, extériorité absolue, l'infini déborde le cogito qui tenterait le thématiser et lui échappe de toute la dimension de son infinité. Sa transcendance par rapport au cogito, qui en est séparé et qui le pense constitue l'indice premier de son infinitude (...) il faut sortir du concept si l'on veut penser l'idée de l'infini. Délogée des replis de l'intellection, l'idée de l'infini réapparaît au plan des relations: un être a en son pouvoir d'entrer en rapport immédiat avec ce qu'il ne peut ni absorber, ni comprendre (...) La relation avec l'infini exige... une extériorité qui ne s'infiltre pas dans le vide laissé par les besoins, flattés au contraries d'une intériorité, mais qui rompt cette intériorité par son propre incomensurabilité.", cf. S. Plourde, *Emmanuel Lévinas, Altérité et Responsabilité*, Paris, 1966, pp. 18-19-20.

[504] „...ideea Infinitului se manifestă ca Dorință.", *TI*, p. 33.

proliferarea distanței, ca una ce poate crește oricât fără a slăbi relația, fără a altera calitatea raportului. Alteritatea dezirabiluilui devine chip în infinitatea dorinței, chip[505] ce-mi reclamă reciprocitatea și în raport cu care fidelitatea dorinței mele devine bunătate donativă. Prezența Celuilalt ca și chip nu e ofertă făcută vizibilității, nu e ceea ce se arată curiozității privirii mele, cît mai curând ceea ce scapă vederii și ideii ce mi-o fac pornind de la asta. Chipul este invizibilul Celuilalt ca infinitate a proximității. Chipul nu se vede și nu se înțelege. El se *exprimă*, devine limbaj, apel la responsabilitate și recunoștință. Adevărul pe care chipul îl oferă nu revine la memoria ideală a subiectivității teoretice; adevărul infinității Celuilalt este apologia lui, căci el *„depășește perpetuu ideea despre el cuprinsă într-o gândire"*[506]. Prezența Celuilalt debordând de infinit este donație ce mi se adresează ca unuia ce trebuie să o primesc, dar nu sunt suficient ca s-o primesc, și tocmai această insuficiență îmi relevă calitatea[507] darului. Ideea infinitului este operată în mine – infiniție – de acest excedent al ofertei pe care o preiau fără s-o pot cuprinde. Infinitatea Celuilalt, care insistă să mi se doneze, reclamă o măsură infinită a capacității mele receptive, mă obligă la ipostaza pe care n-o pot onora, de a fi receptacolul de-necuprinsului – și-n această uluire a incapacității mele de cuprindere realizez ideea infinitului, tocmai rămânând ca infinitate disponibilă donației pe care n-o pot gestiona, fidelă reciprocității excedentare pe care n-o pot echilibra. Pentru că nu mă pot arăta pe măsura chipului Celuilalt ce mă stigmatizează cu infinitatea lui, pot în schimb să mă adresez lui în rostirea pre-originară, care e deja responsabilitate[508]. Limbajul se țese ca întrebare și răspuns în proximitatea infinității invizibile a Celuilalt. Adevărul, prin a cărui rostire se justifică limbajul, înainte să devină discurs, este relație cu exterioritatea, cu infinitatea Celuilalt – adevărul însuși al exteriorității; ideea infinitului nu e consecința superlativă a posibilităților ideatice ale subiectului, nu pornește din intelecție, ci din intelectiv, dinspre obiect (impropriu numit în acest caz) spre subiect. Infinitatea ca idee se constituie când alteritatea își caută formă în Același și pentru că o formă e cu neputință, provoacă *fisiunea interiorității* eului, care în relația neasumată glorifică[509] infinitatea

---

[505] „Maniera în care se prezintă Altul, depășind ideea acestui Altul în mine, o numim într-adevăr chip.", *TI*, p. 33.

[506] *TI*, p. 34.

[507] „Ea vine din exterior și-mi aduce mai mult decât conțin eu însumi. În tranzitivitatea ei nonviolentă se produce însăși epifania chipului.", *TI*, p. 34.

[508] „L'infini n'a de gloire que par l'aventure humaine de l'approche de l'Autre. Celui-ci trouve son accomplissement dans une responsabilité pour l'Autre qui devient obligation de plus en plus stricte au fur et à mesure de l'approche, pendant que la distance à parcourir se montre infranchissable." (p. 49); „À l'infinitude de l'infini ne peut repondre que la démesure de la responsabilité.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 51.

[509] „La «sortie» de la Subjectivité hors de son refuge en soi effectue la glorification de la gloire; le «Me voici» signifie à Autrui témoigne de la «fission du secret intérieur» et accomplit la «gloire de l'Infini». Car seule la sortie de soi par l'accueil du visage répond infiniment a l'infinitude de l'infini, c'est-à-dire à son surplus, à son exces, à sa gloire (...) C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se proclame et qu'elle se glorifie.", cf. Plourde, op. cit. p. 50; sau, în alți termeni, P. Ricœur va asimila gloria infinitului cu dimensiunea Înălțimii: „La Hauteur a ici pour nom la gloire de l'infini. Le terme de gloire, d'origine biblique, désigne le statut epistemique de la Hauteur. Gloire n'est pas phénomène. Gloire n'est pas thème. Gloire n'est pas apparoir. Elle est le Dédit d'un Dit (...) an-archie sans commencement, passivité de la passivité, passé immémorial, obeissance précédant toute écoute du commandement.", cf. Ricœur, în *Répondre d'Autrui*, p. 35.

celuilalt. Dorința metafizică, angajament personal în infinitatea exteriorului de nedefinit, pregătește terenul oricărei ideații tocmai pentru că nu poate fi satisfacție și împlinire, ci aspirație, cu atât mai mult, cu cât nu e roasă de vreo nevoie. Neputând fi satisfacție, infinitul devine chip, neputând fi măsurat, el produce o fisiune a măsurătorului. Abia dorința fără limita unui dezirabil deschide o metafizică a chipului. Între dorință și nevoie este aceeași deosebire ca și între exces și penurie. Dorința metafizică pornește din abundența unui eu căruia nu-i lipsește nimic altceva decât alteritatea, pe când nevoia are o lipsă, un vid, un gol ce se reclamă umplut. Dorința metafizică sfîrșește prin a se împânzi de Celălalt fără să știe cine sau ce este el – alteritate pură –, în vreme ce nevoia se domolește cu saţietatea satisfacției.

Contrar manierei heideggeriene de a gândi, unde relația cu o altă ființare e mediată de neutrul ființei – ființă a ființului –, Lévinas optează pentru nemijlocire, ceea ce înseamnă un *față-către-față* anterior luării de contact și tematizării. În ontologia heideggeriană, ființa mijlocește însăși posibilitatea relației, ființările se pot regăsi numai pe fondul ființei în care ființează împreună; am putea spune că fețele lucrurilor sunt întotdeauna acoperite aici de masca ființei. Împotriva medierii, Lévinas propune imediatul feței, împotriva ființei propune limbajul, care e interpelare a Celuilalt respectându-i alteritatea, împotriva istoriei[510], care-l tratează pe Celălalt cu violența detașării, propune etica – respect și responsabilitate pentru Celălalt. Pentru Lévinas, Celălalt nu este un eveniment în ființă, nu advine în relație însoțit de istorie. Ca altul pur, el compare decontextualizat, eliberat de un context larg înglobant, neînsoțit de rețeaua de evenimente ce-l licitează drept protagonist ori element de umplutură, neanturat de un orizont care să se insinueze sub alibiul generos al susținerii posibilității relației. Esențial este în relația etică a-l întâmpina pe celălalt ca și cum numai el ar fi singura realitate sau măcar delegatul emfatic al esențialității pe cale de survenire.

Separația ca ateism

Suntem aduși în situația de a opera cu un sens inedit al termenului ateism. Nu are legătură cu ideologiile religioase, nu este apologie a unei absențe a divinului. Pentru că religiozitatea la Lévinas se decide pe orizontala curbată a relației Eu-Celălalt, în chip consecvent, sensul ateismului pornește tot de aici. În reciprocitatea disimetrică Același-Celălalt, se produce revelația infinitului ca ireductibilitate a unui chip, ca inconvertibilitate a unui interlocutor, separație în afara orizontului de cuprindere a intenționalității unor poli subiectivi ce se pot întâlni, dar nu pot fuziona în mod extatic. Întâlnirea devine mod în care distanța sporește veracitatea relației, precum diferența îmbogățește revelația chipului. Religiozitatea se constituie ca și notă neintenționată a nemijlocirii relației, una ce intră în analiză nu din perspectiva vreunei notabile performanțe, ci ca schemă teoretică vizibilă numai din perspectiva unui proiect integrator,

[510] „Când omul îl abordează cu adevărat pe Celălalt e cu totul extras din istorie.". *TI*, p. 35.

adică ceea ce se poate spune atunci când relația Eu-Celălalt e văzută din afară ca un întreg în care rolul părților este să susțină integritatea schemei. Schisma de la formalismul unei astfel de relații – model al religiozității (să-i spunem, totuși, religie a comunicării interpersonale pentru a o deosebi de comuniunea liturgică sau cea mistică) – reprezintă ateismul în multele feluri în care s-ar putea petrece.

Baza formală a transcendenței, care la Lévinas devine raport etic, este postulatul *asimetriei* metafizice a subiectivității: ceea ce Eul cere de la sine nu e comparabil cu cerințele față de altul, „*imposibilitatea radicală de a se vedea din afară și de a vorbi în același sens despre sine și despre ceilalți*" sau, ca și consecință metafizică, „*imposibilitatea totalizării*"[511]. În experiența științifică, această asimetrie e vizibilă ca inadecvație a obiectului percepției cu subiectul care percepe; în experiența socială, intersubiectivitatea este implicația sus-numitei asimetrii. Fenomenologic vorbind, asimetria semnalează că nu există un eu echivalent Eului meu ca bază a experienței mele; acest al meu (*meuitate*) e cu necesitate unic și insubstituibil. Poziția lui are mereu privilegiul anteriorității în raport cu altul, mai întâi sunt „*la mine*" pentru a putea apoi să fiu cu altul; altul este întotdeauna un întârziat, venit prea târziu ca să mai poată fi primul, este, ca să zicem așa, secund prin structură. Nu pot rosti un Tu prin care să-l semnalez pe celălalt fără ca actul rostirii să plece din interioritatea unui Eu presupus, nu mă pot adresa ție fără a te precedă în intenția elocuțională. Chiar dacă s-ar admite anterioritatea cronologică a Celuilalt ca temei suficient al unei experiențe în care să fiu prins, problema nu se schimbă pentru că, o dată schema inversată, Celălalt este un Eu a cărui anterioritate mă precedă și mă angajează în experiența lui; asta înseamnă numai a pune problema primității intenționale dintr-o perspectivă opusă, a persoanei a doua sau a treia, fiecare funcționând pentru sine ca originaritate a persoanei întâi. Această separație anterioară oricărei opțiuni, forma originară a persoanei este viața interioară, *psihismul*[512].

Prin dia-cronie, anteriorul și posteriorul se anulează fenomenologic în însăși condiția posibilității lor, în actualitatea lui *acum* al Eului; protențiile și retențiile, temporalizare extensivă, nu sunt reale în același fel în care e real mecanismul producerii lor. Este pusă în joc o asimetrie a fenomenologiei timpului. Viciul structural al mecanismului de temporalizare ține de această ieșire (*exod*) și revenire (*întoarcere la Itaca*) a intenției temporizante, care întreține fără să divulge o menținere în actualitatea lui Același, sub aparența jocului diacroniei ce permite noutatea și memorabilul. Am putea distinge trei instanțe în analiza memorabilului, forme ale eului ce concură la actualitatea intențională a diacronicului. Memoria se compune din evenimente inactuale, dar care au fost actuale. Prima instanță e însuși evenimentul care a fost – *contingența factuală*. A doua instanță e *mecanismul mnezic* ce permite re-memorarea evenimentului, și în al treilea rând avem *intenția mnezică* prin care orice eveniment memorat poate fi actualizat într-o conjunctură anume, prin suscitații spontane ori sub imperativul argumentului. Fiecare din aceste instanțe are o temporalitate specifică. Faptul, petrecut într-un timp istoric, nu mai este

[511] *TI*, p. 37.

[512] „Separarea eului se produce sub formele vieții interioare, ale psihismului.", *TI*, p. 37.

ca atare actual; el persistă într-un anacronism mnezic, de unde poate fi re-prezentat numai convertit în factualitate mnezică – a face să se întâmple *acum* prin rememorare ceva care *odată* a fost real. *Acum*-ul rememorării nu are aceeaşi stofă ontologică cu *acum*-ul factualităţii obiective; de aici apare limpede diferenţa dintre actualitatea istorică şi cea intenţională. În cea dintâi evenimentele sunt singulare şi dia-crone, în cea de-a doua evenimentele sunt recurente, sincrone, în baza structurii memoriei de a opera cu seturi paralele de actuali. Mecanismul mnezic şi intenţia mnezică apar ca abilităţi secundare ale psihismului, arhe-conştiinţa, cea care este un domeniu originar separat fără a fi definit, care este aprehensiune fără a fi comprehensiune, apercepţie fără a fi sinteză – autosesizare apofantică a interiorităţii. Timpul se instalează în interioritatea psihismului prin ieşirea intenţională către exterioritate – lume a obiectului sau a Celuilalt –, instaurând formele relaţiei. Felul în care sunt realizate temporal evenimentele este inversul felului în care ele se petrec; intenţionalitatea cauzală funcţionează retrospectiv[513], corelează pornind de la efect către cauză, de la *a posteriori* spre *a priori*. Cauzalitatea este chiar acest aposteriori al aprioricului. Esenţa *cogito*-ului constă în operarea cu intenţionalitatea cauzală. În istoria psihismului însă, înţeles ca sensibilitate a afecţiunii, *cogito*-ul este un eveniment derivat.

Relaţia Acelaşi-Altul poate fi tratată ca relaţie a interiorităţii cu istoria, a ceea ce e separat cu totalitatea. Tendinţa oarecum inexplicită a totalităţii de a asimila diversitatea separaţiei ameninţă în permanenţă interioritatea, o ţine în alertă, o obligă la refugiul în certitudinea sineităţii unde îi lasă răgazul să-şi instituie teza originarităţii psihismului. Acelaşi, în prestaţia cogitativă, nu este numai agentul ce dispune de un oarecare obiect, este şi pacientul expus în toiul unei fapte vizibile; se ştie şi se vede cugetând ca cineva angajat într-un tot împreună cu obiectul ce-i stă dinainte, ca şi cum ar fi devenit o sinteză. Acest mic domeniu al subiectivităţii, care nu e angajament în actul cogitaţiei, ci observator al prestaţiei cogitative, e neutrul interiorităţii, necunoscutul eului, paranteza în care nu intră nimeni să investigheze, ceea ce scapă istoriei văzute ca istorie a *cogito*-ului. La Descartes şi de la el încoace, *cogito*-ul a fost tratat ca un proces ontologic, ca o manifestaţie ce acaparează integral sfera interiorităţii, gândirea fiind un elan extatic spre esenţa intelectivă a obiectului, elan din a cărui determinaţie teleologică eul nu scapă şi în toiul lui nu ar avea o altă determinaţie. Eul a fost oarecum identificat cu *cogito*-ul care a devenit noua esenţă, şi în consecinţa acestei identificări, exterioritatea a devenit un dosar al esenţelor ce trebuie investigate. Nu a fost remarcată această detaşare de sine a eului care se vede pe sine gândind – unul precogitativ, pasivitate a purei sensibilităţi. Eul precogitativ nu e unul teoretic, nu operează cu intenţionalitate cauzală, nu se mişcă în amontele fluxului întâlnirii cu exterioritatea, ci curge împreună cu ea, în care s-a integrat şi intenţia relaţională. Acest psihism nu dă seamă de protenţii, nu devine istorie, fiind cel care nu intră în analiză atunci când se înregistrează moartea, exterioară sau cea

[513] „În gândire, *După*-le (sau *Efectul*) condiţionează *Înainte*-le (sau *Cauza*): *Înainte*-le apare şi este doar primit. În acelaşi fel, prin psihism, fiinţa care e într-un loc rămâne liberă faţă de acel loc; pusă într-un loc în care se menţine, ea vine totuşi de altundeva; prezentul *cogito*-ului, în ciuda sprijinului pe care şi-l descoperă a posteriori în absolutul care îl depăşeşte, se susţine singur, chiar dacă pentru o clipă, clipa unui *cogito*.", *TI*, p. 38.

intențională, a unui altul. Psihismul anterior intenției nu este un Tu pentru un alt Eu care l-ar putea fixa cu privirea, l-ar putea integra într-o relație; de aceea putem spune, în răspăr cu Martin Buber, că raportul originar nu este între un Eu și un Tu. Psihismul e un același înainte să fie un Eu, un orizont al identității interioare fără centrul de comandă intențională care este eul. Eul apare pe teritoriul psihismului ca epifanie a centralității, ca administrator al separației, ca ministru al diferenței – acestea fiind ipostazele personalizării psihismului. Relația Același-Altul este anterioară celei dintre Eu și Tu. Eul este un Același plus intenția, dar prin asta nu devine mai mult, dimpotrivă, se restrânge aria de definiție; Eul devine un funcționar în serviciul istoricității.

Văzut prin categoria totalității, realul apare ca unitate a diverșilor, sub categoria relației, ca un compromis al divergențelor. Însă din interiorul Eului, care acceptă că nu e singurul posibil, realul este un tablou al pluralității[514], condiție atît a unei formule etice, cât și a ateismului. Separația care nu mai întreține o relație definește ateismul Eului și, cu asta, revenirea la statutul lui monadic, căderea în propria suficiență transcendentală. Dacă în relația cu un Tu, Eul este întotdeauna un ateu, în relație cu Dumnezeu, sufletul – monadă a persoanei – este *„în mod natural ateu."*[515] Superstiția că sinele este efect al unei prestații autoconstituante califică vocația ateistă a eului. Spunând Tu, se spune: Eu sunt anterior și altcineva decât tine, deci sinele meu e anterior oricărei posibilități de apariție a alterității; spunând Celui Prea-Înalt Dumnezeu, spun că Eu am aflat și știu de El, deci nu sunt totuna cu El – refuz al misticismului său, pentru a găsi o formulă inedită, misticism al diferenței (fervoare a autoconstituirii transcendentale prin extracția din totalitatea unui divin omniprezent)-, spun că Eul meu nu-i aparține[516] lui ca Eu, chiar dacă aș accepta o condiționare ontologică a ființei lui. Voința este cooriginară eului în psihism; în mod analogic divinității panteiste, eul, care nu poate fi cineva înaintea propriei constituiri, este numit de către Lévinas *causa sui*, ateul prin natură. Sarcina în continuare a demersului va fi să constatăm cum se manifestă ateismul în relația Același – Celălalt.

Disponibilitate și intangibil

Când în relația metafizică Același, anterior intenției, stăruie în deschidere către Celălalt fără a-l fi identificat, fără o intenție intelectivă, fără a-l fi definit, relație originară vidă de orice determinație care să fie consecința oportunismelor egologice, putem considera originaritatea acestei relații drept schema formală în care se întâlnesc unul cu celălalt, primul ca simplitate a disponibilității, celălalt ca și complicitate a intangibilului[517]. Celălalt, dacă e conceput numai ca un *altul pentru* mine, se

[514] „Viața interioară este felul unic al realului de a exista ca pluralitate.", *TI*, p. 42.
[515] *TI*, p. 42.
[516] „Trăiești în afara lui Dumnezeu, acasă, ești un eu, egoism. (...) Prin ateism înțelegem astfel o poziție anterioară negației sau afirmației divinului, ruptură a participării pe baza căreia eul se fondează ca același și ca eu.", *TI*, p. 42.
[517] „Metafizica abordează fără a atinge.", *TI*, p. 89.

neutralizează din punct de vedere personal, își pierde autonomia interiorității, este amputată dimensiunea psihismului unde se refugiază infinitatea lui. Transcendența lui e semnalată de inconvertibilitatea secundarității persoanei lui în primitate a eului ce-l poate viza; celălalt transcende prezența la sine originară a realității eului, este acea taciturnă diferență indefinibilă a celui ce nu se supune indicației autoreferențiale. Conștiința eului ca garant fidel al primității în raport cu celălalt e cea care indică și ireductibilitatea acestuia din urmă, despre care nu se poate postula nimic în aria de validitate a lui „*eu sunt tocmai cel ce spune asta despre sine*". Conștiința de sine își reclamă, implicit, prioritatea în raport cu exteriorul vreunui obiect, pe care-l poate viza, căuta, gândi, manipula sau abandona. Interesele față de oricare obiect aparținând exteriorității sunt conjuncturale. Față de sine însă conștiința nutrește un interes natural, este chiar interesul devenit grijă de sine. Angoasa semnalează eului posibilitatea unei crize ce amenință să-i afecteze însăși interioritatea – moartea se anunță ca ceea ce face ca eul să nu mai poată zăbovi în interioritatea lui Același; grija de sine, liniaritate a unei istoricități neutre în care nu se întâmplă nimic spectaculos în afara faptului că se repetă evenimentul persistenței, manifestă condițiile pe care se poate stabili ontologia propriului (sineității), diferită de grija pentru altul, străinul, afectare a unei porniri proteguitoare în care celălalt poate fi susținut numai după ce e asigurat sinele meu. A afirma grija de sine înseamnă a comite tautologii; grija e în chip natural grijă de sine, e nu haina eului, ci chiar pielea lui. *Pentru* și *în sine* coincid în grijă – exprimată procesual, ar fi îngrijorare, conaturalitate a afecțiunii cu identitatea eului. Grija pentru un altul presupune a fi realizat transcendența relației cu el, grijă ca el să nu se disperseze în impersonalul exteriorității sau, simetric, grija ca el să nu moară prin asimilarea în identitatea lui Același. Mai mult decât disponibilitatea, e pusă în joc pasiunea pentru ca integritatea autonomiei lui să rămână intangibilă oricărui terț. Grija are obiectul precizat, spre deosebire de dorința metafizică; îl vizează pe El, trimite la economia interiorității lui, căruia i se poate adresa fără chiar a-l fi tematizat, fără a-l fi convertit în concept. Celălalt al grijii nu este instanță neutră, nu e un impersonal al lui *Se* (*Se* are de grijă), este persoană concretă, un Tu, un El. Experiența metafizică prin excelență este o relație socială[518], căci transcendența este chipul –interioritatea – Celuilalt. Grija e pentru El, nu pentru ființa lui – fond ontologic al neutralității care se sustrage relației rămânând simulacru al înseși posibilității de relaționare; experiența e atenție, grijă, responsabilitate, culpă în fața sau pentru persoana lui, nu pentru ființa care e irealizabilă și la adăpost de oricare pericol. Împotriva unei ontologii a relației, Lévinas va susține o etică; celălalt e un *dincolo de ființă* prin chiar persoana lui – nu se neagă aici condiționarea ființei, ci doar prioritatea ei în raport cu persoana; ființa persoanei, ființa robotului sau ființa câinelui este aceeași ființă; a construi un discurs personal pe ființă e imposibil, pentru că esența ei este chiar lipsa diferenței, a individuației, a interiorității sau trimite la o interioritate vidă de sens; a fi dincolo de ființă nu înseamnă a nu avea ființă, a nu fi susținut ori a nu participa la ființă, înseamnă a fi separat prin interioritate, a se opune totalizării, a nu fi integrabil în gen și mai cu seamă a exprima. Persoana exprimă și se

[518] *TI*, p. 89.

exprimă, ea nu ființează în lume, ci spune lumea celuilalt. Distanța dintre Același și Celălalt, distanță metafizică ce e mai curând diferență, se anunță ca de neanulat, și-n această imposibilitate se celebrează inconvertibilul alterității, gloria infinitului.

Autonomia interiorității nu înseamnă totodată ruperea Aceluiași de fondul natural al lumii, unde găsește condițiile de ființare și pe care o transcende în plăcere, în fericire, dar sprijinindu-se prin corporeitate pe temelia ei. Fondul mundan în care subiectul ființează nu e același cu elementalul din care viața se întreține. Ceea ce susține viața nu intră în reprezentare, nu este mijloc, scop sau ustensil. Trăind din elementele lumii, nu se trăiește pentru ele; subiectul nu e deductibil din sinteza elementelor pe care le asimilează, căci atunci ar fi nul în afara lor. Eul trăiește transcendent în raport cu condiționările elementale ale vieții, căci altfel nu ar exista interioritate, nu ar exista psihismul ca timp privat și intenție; trăind în preajma elementelor și obiectelor, eul trăiește din plăcerea ce i-o prilejuiesc sau din plăcerea nevoii de ele. Fericirea plăcerii[519] e mai mult decât ființare, e mai mult decât ontologie, este consacrarea unui avantaj metafizic – a fi deasupra putinței de a fi. A propune un sens pentru subiect dincolo de ontologia purei ființări nu înseamnă a renunța la solemnitatea grandorii unei filosofii practicate în categorii majore, nu înseamnă a te refugia în ontologii ale superficialului, ale provizoriului sau ale conjuncturalului; înseamnă însă a denunța eternul truism al tradiției care face din ființă o garanție a gravității, care solicită categoriile ultime pentru a-și masca inaderența la imediatul ființării individuale. Toate clișeele gândirii speculative de la Aristotel la Heidegger se reclamă pompos de la categoria ființei echivalente rațiunii, principiului, ceea ce condamnă filosofia la producția de redundanțe, practicate fără nici o sfială de specialiștii în *opere majore*. Interioritatea este un dincolo de ființă ca sens, plăcere, fericire, aceasta exprimă mai adecvat modul specific de a fi al umanului. Trebuie reținut aici un paragraf din *TI* în care Lévinas consacră sensul vieții personale: „*Viața nu este voință nudă de a fi, Sorge ontologică a acestei vieți. Raportul vieții față de condițiile însești ale acestei vieți devine hrană și conținut al vieții. Viața este dragoste de viață, raport față de conținuturi care nu sunt ființa mea, dar care sunt mai scumpe decât ființa mea: a gândi, a mânca, a dormi, a citi, a munci, a mă încălzi la soare. Distincte de propria mea substanță, însă constituind-o, aceste conținuturi dau preț vieții mele. Redusă la pura și nuda existență, ca existența umbrelor pe care le vizitează Ulise în infern, viața se preface în umbră. Viața e o existență care nu-și precedă esența. Aceasta din urmă îi dă prețul; iar valoarea, aici, constituie ființa. Realitatea vieții este deja la nivelul fericirii și, în acest sens, e dincolo de ontologie. Fericirea nu e un accident al ființei, de vreme ce ființa riscă pentru fericire.*"[520] Am putea spune că ființa riscă fericirea ori că riscul fericirii constituie emfaza ființei – a înlătura vălul ființei de pe subiect, a trece de la categorie la interioritate, de la gen la individ, a anima umbrele ființării subterane convertindu-le în persoane și a spune că acesta e sensul filosofiei e ceea ce face Lévinas, căci, în ultimă instanță, filosofia este o apologie.

[519] „...plăcerea e conștiința ultimă a tuturor conținuturilor care îmi umplu viața – ea le cuprinde pe toate. Viața pe care o câștig nu e o existență nudă; ea este o viață de muncă și de hrană; acestea sunt conținuturi care nu doar că o preocupă, ci care o *ocupă*, o *amuză*, prin care ea devine plăcere.", *TI*, p. 91.

[520] *TI*. p. 92.

A practica o filosofie a subiectivității și a găsi aici un loc însemnat plăcerii, a trimite insistent la fericire ca la un fapt mai degrabă definitoriu decât purul *cogito* nu înseamnă revenirea la vreun tip de hedonism și nici cochetărie cu psihanaliza. Când se enunță că *„relația ultimă e plăcere, fericire"*[521], se are în vedere acea dimensiune personală a subiectivității care nu mai este *cogito*, nu este tematizare și analiză, ci devine eveniment afectiv, *urmă (trace)* a celuilalt în mine, fără ca el să-și piardă prin asta autonomia. Trăirea mundană are semnificație marcat socială, orizontul în care se consacră experiența este unul relațional. Plăcerea apoteozează relația, o înalță deasupra ființei celor ce întrețin relația. Interesul pentru plăcere nu vine din psihologia empirică, din dorința de a confirma teoretic ceea ce și altfel se afirmă, dincoace de ideea despre plăcere. Prin ea se pune în scenă insuficiența individuației eului, freamătul care-i pretinde să fie mai mult decât simplul fapt de a fi, să manifeste mai mult decât prezență în ființare, să sublimeze suficiența *la sine*-lui printr-o ieșire excentrică – a fi prin relație dincolo de bucuria recunoscătoare a ființării solitare, a fi în emfaza donației și încântării. Faptul că este posibilă fericirea, că între posibilitățile subiectivității e tăinuită și aceasta, denotă o învestitură specială prin care omul este pus să ducă ființa la fericire, să deplaseze destinul lui ontologic către un sens eminent al egologiei – eul atestă prezența fericirii peste suficiența rațională a ființei[522]. Ireductibilul celuilalt se poate găsi și în afecțiunea fericirii ori în plăcere. Celălalt poate împărtăși fericirea cu mine, dar nu poate trăi fericirea mea, aceea pe care eu acum o resimt în interioritatea mea, nu poate trăi din fericirea mea; invers, celălalt îmi rămâne intangibil, cu toată disponibilitatea afecțiunii lui fericite, în fericirea lui, în plăcerea lui. Chiar dacă plăcerea ar pâlpâi spontan din comportamentul relației cu el, plăcerea mea nu este felul lui de a fi în plăcere, ci felul meu. Plăcerea poate fi reciprocă, dar nu și tranzitivă; în ea se vădește egoismul pozitiv ca transcendență a celuilalt și limită de la care începând, comuniunea devine deferență. În perspectiva criticii filosofice, plăcerea nu e un scop al ființării fiindcă transcende ființa; întrucât eul nu e o substanță, prin plăcere survine o nouă formă de *independență*[523], un nou *triumf* asupra substanței. Diferența prezentată în ființă de plăcere și fericire – care apar prin modul vieții umane – afirmă persoana ca o hiper-ființă, un *dincolo* de statutul ontologic, o calitatea ce nu revine la suma sublimă a potențelor ființei. Plăcerea ca *ocazie emfatică* a persoanei, petrecută în relația care presupune separare, contribuie la deformalizarea separației, la desăvârșirea ateismului – mod de a fi la sine al eului. Eul poate fi deschis, poate fi disponibil celuilalt dar rămâne intangibil în transcendența plăcerii lui; poți să întreții relație cu celălalt, dar nu cu plăcerea lui, poți dispune de el, dar nu de fericirea lui, cum nu poți lua durerea lui, chiar dacă ai căuta să-l mângâi, nu-i poți impropria necazul, oricât ai fi de solidar; ca și participant la exterioritatea ființării, el îți poate sta la dispoziție fără ca interioritatea lui – plăcerea fundamental egoistă – să-ți fie accesibilă. Alteritatea în

---

[521] *TI*, p. 92.

[522] „Fericirea în care ne mișcăm prin chiar simplul fapt de a trăi este, într-adevăr, întotdeauna dincolo de ființa în care sunt decupate lucrurile.", *TI*, p. 92.

[523] „... plăcerea realizează independența față de continuitate, în sânul acestei continuități: fiecare fericire sosește pentru prima dată. Subiectiviatea își are originea în independența și suveranitatea plăcerii.", *TI.*, p. 93.

sensul ei radical e corelativă interiorității, este totodată posibilitate a experienței infinitului – infinitul orizontal al Celuilalt pe care Lévinas îl numește chip. Chipul personalizează infinitul.

Analitica plăcerii permite realizarea unui tip de intenționalitate diferit, opus, poate, celui al reprezentării (sau aprezentării). În producția de noeme eul intențional își reduce alteritatea la sine, lumea lui este configurată ca schemă a Altului-în-Același, alteritate a noemelor în identitatea Eului. Prin plăcere, eul își susține exterioritatea ca una ce îl constituie, nu ca una care să fi fost constituită de el – mișcare cu sens invers reprezentării transcendentale. Eul lévinasian nu este un *ego cogito* înainte să fie instalare sensibilă în lumea corporeității. Corpul centrează poziția lui în raport cu exterioritatea, descrie atitudinea elevației, conștiința înălțimii de la care poate fi privită lumea pe care se sprijină, devine mărturie a dependenței și vulnerabilității. Având un corp, fiind corporal întrucâtva, eul „*are lumea în coaste*" cu toate rănile și tămăduirile ce le poate prilejui. Exterioritatea e un domeniu care nu așteaptă să fie constituit, ci este deja aici și chiar precedă eul constituant prin aceea că l-a instalat în lume, în corporal. Polul opus eului intențional, contestatarul fervent al primordialității actului de reprezentare este „*corpul nud și mizer*"[524], cel ce reclamă lumea ca un veșmânt, ca o casă, ca hrană. În nuditatea și mizeria lui, corpul provoacă întoarcerea de la gândire la ființare, de la abstracțiunile reprezentării la concrețiile vieții – vulnerabilă, înfometată, dureroasă; corpul solicită conștiinței să recunoască anterioritatea non-constituită a vieții, suport atât al eului, cât și al posibilităților cu care reprezentarea se întreține. Corpul marchează un astfel de echilibru în relație cu exterioritatea, încât determinația să fie reciprocă; Același îl determină pe Altul care la rându-i îl determină pe Același, este intenție subversată de nevoie. Concomitența constituirii reciproce este definitorie pentru angajarea corporală în lume. Se *trăiește din* alteritate, din ceea ce scapă reducției și reprezentării, din acea neființă a eului care este în același timp temei și subversiune a apriorismului constituant. Lumea susține eul prin poziționarea corporală[525], prin elevația privirii care s-a înălțat deodată cu cerul de deasupra pe care-l privește, prin statornicia pasului realizată o dată cu tenacitatea terestrului ce-o susține, priza mâinii ca orientare în ustensilitate realizată o dată cu direcția de sens a nevoii. Nevoia orientează relația cu Alteritatea lumii fără a reduce sensul eului la acela al nevoii. Reversul procesului de constituire fenomenologică în care lumea apare ca noemă îl constituie faptul numit de Lévinas „*a trăi din...*", adică recunoașterea corporeității ca un produs al celuilalt, pe care nu-l poate condiționa în esența naturalității lui tocmai eul noetic. Eul trăiește din lume mai înainte să și-o poată reprezenta – teză care proclamă depășirea idealismului solipsist, dar și a limitelor reducției fenomenologice.

---

[524] „Corpul nud și mizer identifică centrul lumii pe care o percepe, însă condiționat de propria sa reprezentare a lumii, este prin aceasta cumva smuls centrului din care provenea – asemenea unui izvor țâșnind din stâncă și luând cu el stânca", *TI*, p. 106.

[525] „El se împlinește prin corp, a cărui esență este de a împlini poziția mea pe pământ, adică de a-mi da, dacă putem spune astfel, o vedere deja susținută de însăși imaginea pe care o văd.", *TI*, p. 106.

O parte însemnată a alterității lumii exterioare o constituie alimentul[526], ceea ce deține o calitate dincolo de sensul în care el poate fi constituit, care are libertatea de a fi condiție a însești ființării constituantului. În nevoia brutală de a mușca din lucruri, eul se trezește pus în situația de a-și fi pierdut elevația fenomenologică a unui reprezentant, de-a regresa într-o originaritate umilă – contemporan cu toate viețuitoarele ce se hrănesc pentru a trăi – în care dorința de ființare condamnă la derizoriu orice prestație intențională. Faptul de a mânca devine măsura acelui exces de calitate nonreprezentabilă – *nutrimentul* lumii – pe care exterioritatea o deține în raport cu subiectul și care își manifestă puterea asupra lui în felul celor din care trăiește, în felul suveranității detașate a alimentului care stăpânește prin indispensabil fără a-și fi afirmat alteritatea. Foamea[527], opusul intenționalității, afirmă neteoretic exterioritatea ca un imens paradis al alimentului – acesta fiind, în impudica lui gregaritate, replica promptă la orice excursie noetică. Negândit și de neînțeles, alimentul descalifică pretențiile acelui ego transcendental care, suspendat în saturația propriei autoreflecțiuni, uită să se mai recunoască învins de exterioritatea lipsită de esență a ceea ce nu poate fi „gândit" decât înfometat. Foamea este intenționalitatea inversă a corporeității, manifestată ca nevoie de asimilare, nevoie în care exterioritatea alimentului poate compromite total posibilitatea sațietății; nu există un *„centru de reprezentare"* pentru sațietate, așa cum este pentru șirul produselor noetice cu care se hrănește *cogito*-ul. Foamea, în vulgaritatea recurenței cu care se anunță, este măsura interiorității în corporal, acea infinitate de al cărei alibi se folosește într-ascuns moartea. Nu se trăiește din aliment, dar se trăiește prin el; convertibilitatea lui în viață divulgă o vecinătate cu corporeitatea pe care rareori o putem observa, ca și cum mulțimea alimentelor ar fi așchiile de la trupul care ne-a fost sculptat de un meșter anonim și acum ar vrea să se reintegreze în trunchiul mai vechi. Foamea este chemarea pe care corpul o adresează alimentului, invocație anterioară discursivității; sațietatea se instalează ca pace oferită în schimbul hranei.

Illeitatea, înălțime a celuilalt

Pentru a evita confuzia sensului alterității necondiționate cu *alter-ego*-ul, alteritatea constituită transcendental, Lévinas propune un concept nou pe care, neriscând să-l traducem indigest, îl lăsăm în formularea originală, *illeitatea* (neologism ce trimite la pronumele *il, ille,* semnificând *„fel de a mă privi fără a intra în conjuncție cu mine"*[528]). Se vrea conotarea acelui mod de a parveni la experiență a celuilalt, care nu e consecința apriorismelor eului central și nici nu e constituit în proiectul de lume. Grija lui

[526] „Alimentul condiționează însăși gândirea care l-ar gândi ca o condiție.", *TI*, p. 107.
[527] „Corporeitatea ființei vii și precaritatea sa de corp nud și flămând este desăvârșirea acestor structuri – descrise în termeni abstracți ca afirmare a exteriorității, afirmație totuși neteoretică și ca o poziție pe pământ, neidentică totuși cu poziția unei mese pe o alta.", *TI*, p. 107.
[528] *AE*, p. 28.

Lévinas este să elaboreze un concept pentru a exprima radicalitatea alterității astfel încât în sensul lui să nu se regăsească operatorul, lingvistic, filosofic, etic, un concept necontaminat de infuzia *ego*-ului transcendental, unul în care celălalt să se ivească în puritatea originară a necondiționării, să rămână imaculat, ceea ce, în calificațiile proprii filosofiei lévinasiene, înseamnă exterioritate, separație, transcendență, infinitate, dia-cronie. Intenția lui Lévinas și-a găsit o bună înțelegere în studiul[529] lui Simonne Plourde care indică sensul *illeității* prin sintagma *„glorie a infinitului"*, cu care se vrea descrisă dimensiunea *înălțimii* alterității. Celălalt-ul indicat prin *Il* nu e pur și simplu persoana a treia, ci terțialitatea înălțimii sub care se califică divinul, *„locul de retragere"* sau *„anahoreza infinitului"*[530], unde sensul enigmatic al Altul-ui rămâne protejat de ireversibilitate. Totuși nu e în joc o simplă fantasmă metafizică, o instanță a vreunei lumi a ideilor pure. Terțialitatea[531] înălțimii etice califică orice persoană, lasă urme (*trace*), epifanii, trimite la transcendența[532] feței, producând curbura spațiului intersubiectiv unde eul îl substituie pe celălalt în ordinea responsabilității, cu toate că acela îl precedă în dia-cronie și-l excede calitativ.

Experiența în care se realizează sensul *illeității* pretinde disocierea modului dia-cronic, ce-o încadrează, de orice sincronie a experienței aproapelui pe de o parte și, pe de alta, de atitudinile recuperative ale retrospecțiunii. Celălalt-ul revelat în formula *illeității* se opune reconstituirii[533] lui din datele memoriei, reconfecționării lui ca prestigiu istoric, substituirii prin operă. El trebuie degajat de două moduri posibile de alterare: prin intenționalitate și prin memorie. Astfel că, o dată realizată dagajarea, el nu va deveni obiectul vreunei doxe, nu va fi tema predilectă a unei preocupări teoretice, nu va fi opera de reconstrucție arhitectonică a anamnezelor programate, nici nu va deveni partener social într-o relație unde domină centralitatea violentă a eului, ce se vede înclinat să-și agreeze avantajul primității autarhice în experiență. În economia transcendentală nu se poate găsi corespondentul sau mediul prin care alteritatea *illeității* să poată căpăta expresie adecvată. Ca regulă, *illeitatea* nu se poate exprima adecvat decât la persoana întâi – excelența unei alte interiorități care mi se oferă singură fără a mi se dona –, fără o voce străină, fără delegat, fără solie, iar faptul de a fi obiectul unei indicații – printr-un apel, prin orientarea degetului – trasează cadrul formal în care ea poate să advină. A recunoaște *illeitatea* îi angajează deja un preoriginar al alterității personale. Dia-cronia e unitatea temporală în care devine reală întâlnirea alterității în afara sensului sincroniei; celălalt apare ca unul ce nu mi-e mie prezent, ca unul ce beneficiază încă, și mereu, de autonomia

[529] Simonne Ploude, *Emmanuel Lévinas – Altérité et responsabilité*, Les Éditions du CERF, Paris, 1966.
[530] *Op. cit.*, p. 126.
[531] „Dans son épiphanie, le visage témoigne silencieusement d'une troisième personne, d'un *Il* qui échappe à la distinction de l'être et du non-être, tiers exclu d'une tertialité autre que celle du troisième homme: un *Il* que Lévinas nomme *Illéité*.", cf. Plourde, *op. cit.*, p.126.
[532] „L'*Illéité* est le nom propre de l'au-delà dont vient le visage et de ce tiers exclu qui confère à Autrui l'autorité pour commander le Moi. Le profil du *Il* est celui qui prend le passé irréversible, inenglobable, ab-solu, échappant à la fois à toute monstration et à toute anachorèse.", cf. Plourde, *op. cit.*, p. 127.
[533] „L'*Illéité* échappe ainsi à toute relation de conscience au sein de laquelle le *Il* deviendrait un theme (...), cf. Plourde, *op. cit.*, p. 127.

timpului propriu. A nu-mi fi mie[534] prezent nu îl exclude din orizontul manifestării, nu-l transformă într-o stafie a probabilității pure. A nu-mi fi mie prezent permite celuilalt să-şi exercite temporiția în afara oricărui cadru deschis de intenționalitatea mea, să exprime evidența că sensul lui nu-şi are originea în mine, că opera autoprezentării lui nu cade în propehensiune, nici esența lui nu devine comprehensiune, adică interioritate sensificantă a Aceluiaşi. Dia-cronia este schemă de temporiție care permite celuilalt să evolueze paralel cu timpul de referință intențională, să-şi descrie un destin heterotemporal; binele manifestării lui ține de această necondiționare. Cu o notă în plus, dia-cronia îi permite celuilalt să mă vizeze mai înainte ca eu să-l fi vizat, să mă *„aleagă"*[535] înainte ca eu să-l fi ales (în comentariul infrapaginal Lévinas va spune că el, Binele, mă iubeşte înainte ca eu să-l pot iubi).

Timpul *illeității* nu se află în continuitate cu timpul meu – nu ar putea fi pro-tenție ori re-tenție –, de aceea un el, celălalt, nu poate deveni accesoriu al experienței ipseității. Termenul potrivit pentru a semnala dia-cronia angajată de relația cu *illeitatea* este *incomensurabilul*, asta nevizând o specie de infinitate, ci transcendența persoanelor ce-şi întâlnesc în diferență chipurile, fără a se pierde în con-temporaneitate. Prezentul ipseității, de la care se găseşte exclus prezentul alterității, trebuie înțeles ca finitudine corelativă unei libertăți[536], persistență în diferența non-totalizabilului, relație în absența conjuncției. La asta revine, în cele din urmă, sensul infinitului, revelat în chipul alterității. Retras din spațiul totalității, viața sinelui îşi desenează dimensiunea etică, se afirmă *împotriva* egoismului său şi *pentru* un altul – sensul afirmativ sensibilității subiectului insurgent contra neutralului *Se*. Excepția semnalată de actualitatea dia-cronă a celuilalt califică prezența într-un set de atribute etice menite să evite speculația gratuită în jurul unei subiectivități negative, traduce intangibilul declinat de ambiguitatea epifaniei ca prezență a mea *în fața* lui şi *pentru* el. Invizibilul care-i prezervă ambiguitatea transformă chipul celuilalt într-o sursă de lumină – deschide domeniul responsabilității[537], originează experiența, instituie ordinea. Înainte să-mi răspundă, chipul celuilalt mă luminează, se exercită sensificativ asupra dia-croniei mele. Esența, anterioară capacității mele de experiență, revelă alteritatea chipului ca excedent al infinitului asupra subiectivității – ontologie a alterității decisă în afara cadrelor apriorice şi transcendentale, să-i zicem, pentru a construi un discurs analogic, ontologie apofatică, manifestare a infinitului dincolo de ideea lui, în absența cadrului de cuprindere, de com-prehensiune. Sensul *illeității* poate apărea acum mai clar, ca întoarcere (*détour*) pornind de la chipul celuilalt la infinitul ce nu

---

[534] „Le non-présent ici est invisible, séparé (ou saint), et en cela, non-origine, an-archique. L'impossibilité de thématiser peut tenir à la bonté du diachronique. Le Bien ne pourrait se faire présent ni entrer en représentation.", *AE*, p. 25.

[535] *AE*, p. 25.

[536] *AE*, p. 26.

[537] „L'*Illéité* signifie (...) un départ qui laisse la subjectivité accomplir un mouvement vers le prochain. Réfractaire à la manifestation, l'*Illéité* marque son ab-soluité, sa totale extériorité et son absolue difference par une ordination à la responsabilité pour Autrui d'une subjectivité qui souffre sa condition inconditionnelle d'otage jusqu'à la substitution.", cf. Plourde, p. 128.

se reduce la ideea lui, astfel încât sursa infinitului devine enigmatică pe măsură ce e recunoscută. El, persoana care se autoprezintă înainte ca eu să fi avut timp pentru aprezentarea, pentru tematizarea ei, advine către sensul ipseității prin instaurarea relației, dar nu se face prezent, nu revine la pronumele ce-i semnalează prezența, cu toate că formula ce-l indică este doar pro-nume[538] (PRO-NOM). El, conținutul personal al *illeității*, nu scapă reprezentării în felul obiectelor oculte, greu de numit și configurat, nici în felul transcendenței realității supraformale. *Illeitatea* semnifică persoana unui altul, aici, acum, formal, având un chip, stând în fața mea, dar liber de condiționările ce l-ar transforma[539] în obiect pentru subiectivitatea mea ori partener într-o relație de la centralitatea lui același la periferia altului formal. Relația cu celălalt nu se încheagă la nivelul conștiinței tematice, pentru a se evita conversia la concept, chiar pronume. Lévinas previne asupra posibilei lunecări a „*tu*"-ului buberian într-o ipostază tematică. *Illeitatea* indică o relație la nivelul chipului, adâncime a *înălțimii* transcendenței, unde încă nu a devenit manifestă activitatea intențională, nivel an-*arhic* și pre-lingvistic. Se semnalează aici un apriorism formal[540] etic anterior luării de atitudine, anterior voinței în care se amorsează ipseitatea ca diferență și centru de realitate, anterior producției de sens. Reprezentarea pozitivă a *illeității* indică situarea responsabilității *pentru* deja imediatul celălalt, în registrul obligativității principiale anterioare luării de atitudine – situare într-o metafizică a originarității pluralității personale. Celălalt-ul indicat nu poate fi găsit în conștiință, domeniul de reprezentare, întrucât sensul lui rezidă în transcendență; responsabilității pentru el îi este retras avantajul voinței de angajare, puterea de a face excepție, orgoliul inițiativei libere. Celălalt nu poate fi localizat, pentru a nu fi substituit de cadrul experienței formale, el nu poate parveni din memorie, prin reminiscență, nu are realitate epică, nu devine obiect narativ. Sensul *illeității* se definește ca signifiață a celuilalt în anterioritatea descripției prin esențe, consecventă luării de atitudine a unui subiect teoretic. Lévinas înlătură echivocul în enunțul unei teze esențiale – „*semnificația precedă esența*"[541]. Signifiața solicită configurarea unei filosofii în care gânditul să fie anterior gândirii, obiectul să-și devanseze *an-arhic* formalismul relațional, o filosofie ce se trezește într-un angajament mai originar decât fixarea de tematică în care se instituie realitatea. Esența se produce în gândire. A-l rezuma pe celălalt la esență îi dislocă signifiața chipului, îl convertește la

[538] „L'*Illéité* désigne (...) une troisième personne dont il vaut mieux ne pas le prononcer le nom: un *Il* qui ne désigne pas un «certain dieu habitant les arrière-mondes»; un *Il* à qui ne conviennent plus ni le noms du langage par lesquels sont désignés les êtres, ni les verbes qui réfèrent à leur essence; un *Il* qui demeure PRO-NOM et qui «marque de son sceau tout ce qui peut porte un nom».", cf. Plourde, p. 130.

[539] „Autrui n'est pas l'icône de l'*Illéité*. À la différence d'une image, il est à la fois lui-même et ouverture sur un Absent, sur une Transcendance qu'il ne peut englober, mais qui demeure transcendance toujours révolue du Transcendant. (...) En tant qu'ouverture en direction d'un troisième acteur du drame – l'*Illéité* – Autrui se tient dans sa trace.", cf. Plourde, p. 136. A se remarca aici legătura între transcendența lui *Il* și urma (*trace*) pe care aceasta o lasă în alteritate. Urma este o realitate ce se constituie printr-un proces opus intenționării, este semnul lăsat în lume de un ireprezentabil, de Absență.

[540] „L'illéité de l'au-delà-de-l'être, c'est le fait que sa venue vers moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain", *AE*, p. 28.

[541] *AE*, p. 29.

statutul de mobilier abstract pentru orizontul de reprezentare. În signifianță, la care *illeitatea* trimite, celălalt își premerge recunoașterea într-un fel de persistență u-cronică sălbatică. Expresivitatea trebuie înțeleasă prin omologie cu libertatea de-a se pro-pune a chipului; necondiționarea celuilalt devine cadrul intelecției pentru dez-interesare, pentru acel grad al manifestării subiectului care îl reține într-o pre-istorie unde substituirea celuilalt încă nu este posibilă. *Illeitatea* anunță radicalitatea insubstituibilă și ca atare, non-prezentabilă, a celuilalt.

Transcendență, urmă, enigmă

Conceptul *Illeității* trimite direct la dimensiunea *înălțimii* de la care se revendică transcendența etică. Celălalt-ul și divinul se intersemnifică în *Illeitate* – deopotrivă alteritate radicală și majestate, transcendență a diferitului și infinitate pozitivă. Transcendența lui Lévinas nu scapă reprezentării în felul unui lucru în sine, imposibil de gândit, indicibil. Transcendența este pre-originară, în sensul relației temporale cu alteritatea, adică necondiționată de un subiect referință, instaurând prin asta o prezență anterioară venirii subiectului la experiență. Dumnezeu este Absentul de la experiență, însă o relație cu el e totuși posibilă prin celălalt, prezență saturată de atributele etice ale Absentului, prezență prin delegație sau învestitură. Potrivit lui Lévinas, doar o ființă ce transcende fenomenalitatea lumii poate să lase urme. Urma (*trace*) este calificația impusă alterității de Absentul ce o deleagă; astfel, prezența urmei devine rostire (*dire*) anterioară capacității enunțului ontologic (*dit*), subversiune[542] a ontologiei prin etică. Nu ființa este acum elementul corelativității intersubiective, ci urma[543] transcendenței pe chipul celuilalt, înălțimea *Ileității* care-l deleagă anterior luării de poziție, anterior debutului proiectului de relație al unui eu. Urma nu este semnul lăsat de un lucru care a fost prezent și a trecut, rămășița unei absențe contingente, ci, dacă se poate spune așa, este semnul a ceea ce nu[544] vine la prezență, în felul în care timpul, niciodată cu totul acum, face loc unui *acum* relativ. Dar astfel, urma nu se lasă văzută, nu se oferă privirii experte, analizei sau comprehensiunii; ea este asignația an-arhică a transcendentului care solicită de după curbura spațiului intersubiectiv, fără a se manifesta înaintea unui subiect care cercetează,

---

[542] S. Plourde analizează corelațiile stricte dintre transcendență-urmă, rostire-spunere, etică-ontologie. Asimilând transcendența dimensiunii pro-nominale a *Illeității*, aceasta scrie: „Si elle n'entre dans aucun présent, le «passée» de l'*Illéité* opère maintenant une première subversion dans le Moi, invertissant son être, subvertissant son essence en substitution (...) Subversion de l'ontologie en éthique, du Dit en Dire pré-originel, de la connaissance en relation.", *op. cit.*, p. 128.

[543] „La trace de l'Autre est tout d'abord la race de Dieu qui n'est jamais là. Il appartient déjà au passé (...) Il est toujours absent. Et cela, je le regarde comme la trace de l'Autre dans l'homme. Dans ce sens, tout homme est la trace de l'Autre. L'Autre c'est Dieu, faisant irruption dans la pensée. Il fait irruption, tout n'est donc pas déduit. Si tout était déductible, l'Autre serait inclus dans le Moi. La trace est donc le concept pour tout ce qui n'est pas déductible.", cf. Petrosino, ed. cit. p. 139.

[544] „La trace est ce non-dit à peine audible – «écriture imprononçable» – qui incite sans contrainte la subjectivité à s'engager sur la piste énigmatique d'une Absence.", cf. Plourde, p. 132.

pură marcare a intervalului pre-originarității unde infinitul este eliberat de idee. Urma este saturată epifanic, ea semnifică fără a trimite la un semnificat, fără a promite dezvăluirea înălțimii *Illeității*. Relația cu urma este, cum bine remarcă S. Plourde, o *a treia* cale, dincolo de *disimulare* și *revelație*, cale ce merge dincolo de esență în responsabilitatea *an-arhică*. Enigma de la care se revendică nu devine fenomen, își păstrează intactă stranietatea interogativă în a cărei întâmpinare pâlpâie răspunsul profetic la apropierea[545] celuilalt. Profeție este, în limbajul lui Lévinas, responsabilitatea *an*-arhică, răspunsul *pre*-originar dat urmei *Illeității* întâmpinată pe chipul celuilalt.

Transcendența etică, parțial suprapusă alterității, pentru că reclamă un *altfel decât a fi* și un *dincolo de esență*, nu se remite logosului, nu se arată în lumina ființei pentru a deveni discurs ontologic. Dincolo de logos, transcendența asignează prin simpla ex-punere a rostirii, devansează capacitatea comprehensiunii, a tematizării sau lecturii. Dezvăluirea alterității etice înseamnă realizarea anterioarității prezenței acesteia, pre-originară în raport cu evenimentul descoperirii și, astfel, funcția creatoare a acesteia vizavi de prezența eului. Eul compare în fața celuilalt, marcat de înălțimea *Illeității* ca și cum ar fi fost creat de către el. Intrând în propria prezență – ca singurul ce se poate prezenta – eul se află deja ostaticul alterității, ales să fie responsabil tocmai de cel care-l creează ca și cum i-ar fi precedat prezența, adică substituindu-l în electiunea etică inasumabilă. Aproapele este alteritatea care se dezvăluie deja calificată etic, adică marcată de urma[546] transcendenței. Pentru că trecutul urmei nu face apel la un eveniment aparținând vreodată prezentului temporal, relația cu transcendentul nu este comensurabilă cu memoria și re-tenția fenomenologică, nu se pretează recuperării prin retrospecții, căci nu a fost niciodată act propriu-zis. Nici obiect, nici fenomen, nici semn, urma *„deranjează ordinea lumii"* [547] venind de la ceea ce nu a fost niciodată prezent; împotriva ordinii logice, urma nu este efectul unei cauze, nu succedă unei prezențe, nu rămâne după ceva care a trecut, ci este

[545] „La trace de l'*Illéité* clignote dans l'ambiguité de l'inspiration (...) Trace irreprésentable, à la fois lieu et non-lieu de la retraite de l'*Illéité*, trace de son anachorèse, sans jamais s'avérer, en tant que trace, comme le résidu d'une presence. Car jamais l'Illéité ne purra se donner «en creux» dans les traits du visage. La relation qui va de l'*Illéité* absente à la présence du visage «est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation». La trace est cette alternative, troisième voie possible hors deux contradictoires, révélation et dissimulation." cf. Plourde, p. 135.

[546] Asupra acestui aspect, a se vedea cartea lui Silvano Petrosino și Jacques Rolland, *La vérité nomade, introduction à Emmanuel Lévinas* (*La Découverte* 1, Paris, 1984). Urma transcendenței și alteritatea etică sunt dezvăluite prin același gest; de fapt cineva, un altul, devine aproapele (*Autrui*) în înțelesul lévinasian al termenului, în măsura în care i se recunoaște calitatea de purtător al urmei. Electiunea subiectului etic revine astfel la privilegiul dezvăluirii transcendenței luând urma chipului celuilalt, lăsată într-o temporalitate pre-originară: „... c'est en termes de trace que, selon Lévinas, l'élection devient pensable." (p. 73). „La trace est l'insertion de l'espace dans le temps, le point où le monde s'incline vers un passé et un temps. (...) La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé. (...) La trace comme trace ne mène pas seulement vers le passé, mais est la passe même vers un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps; vers le passé de l'Autre, où se dessine l'éternité – passé absolu qui reunit tous les temps. (...) Transcendance – pour passage, elle se montre passée. Elle est trace.", Petrosino și Rolland, *op. cit.*, p. 74.

[547] *Ibidem*, p. 74.

tocmai semnul unei transcendențe[548], debordându-și conceptul care-o indică precum și chipul care o poartă. Jacques Derrida consideră[549] urma ca fiind o altă *ordine structurală* pe care trebuie să o gândim în anterioritatea ființării *(avant l'étant)*.

Pentru a evidenția deosebirea esențială a urmei de fenomen, cea dintâi mai este indicată cu termenul „*enigmă*", înțelegându-se prin aceasta semn pre-originar venind de dincolo-de-ființă. Nu se poate înțelege urma sau enigma fără prealabila introducere în acest al treilea gen lévinasian – altfel decât a fi sau a nu fi, semnalat în sintagma „*dincolo de ființă*". Fenomenul e modalitate de apariție a ființei, formă de întâlnire a unui subiect cu ființa, esența lui e manifestarea, pe când enigma se învăluie în ambiguitatea[550] manifestat-nonmanifestat. Urma e modul apariției alterității hiperființiale, prezența acelui „*altfel decât a fi*" ce conotează transcendența. Dacă fenomenul se constituie prin prestație intențională lăsându-i subiectului privilegiul cauzei formale, enigma, în schimb, preconstituie subiectul ce-o întâmpină în acea asignație etică, citație adresată de *illeitate*. În fenomen ființa revine imanenței eului, a cărui operă se edifică în sensul neutralizării sau conversiunii alterității la lumina inteligibilă a Aceluiași coincident totalității, ratificând astfel ateismul[551] – în sens lévinasian, stare monadică a eului. Enigma frapează în numele a ceva de necuprins, este „*modalitate a Absolutului*". Sensul veritabil al subiectivității se dezvăluie ca relație cu enigma, urma și transcendența, adică altfel decât în lumina ființei și sub egida esențelor prin care logosul integrează alteritățile într-o totalitate, într-o comunitate „*fără posibilitate de ieșire*". În relație cu enigma alterității, eul se descoperă pe sine ca beneficiarul electiunii etice, ca obsedat de celălalt, căruia deja în ex-punerea pre-originară i-a remis răspunsul sensibilității. Exceptată temporalității percepției, lăsată în afara travaliului sincroniilor intenționale, enigma nu devine con-temporană eului, nu capătă sens ontologic ca prezență în lume. Enigma este dincolo de ființă și, în acest sens, dincolo de lume, în înțelesul ei fenomenologic. Persoana la care trimite prezența ei este, spune Lévinas în *EDE* p. 216, o „ *a treia persoană care nu se definește prin sine însăși, prin ipseitate*", care este condiția ireversibilității, terțul înălțimii transcendenței

---

[548] Lévinas introduce conceptul de urmă încă din cartea de tinerețe *În descoperirea existenței cu Husserl și Heidegger*, stabilind că anterioritatea urmei nu are legătură cu cronlogia timpului uman, că este pre-originară în sensul an-arhiei și că ea este semnul unei transcendențe. Literal, el spune: „Celui qui a passé au-delà, n'a jamais été présence. Il précédait toute présence et excédait toute contemporanéité dans un temps qui n'est pas durée humaine, ni projection fausée, ni extrapolation de la durée, qui n'est pas effritement et disparition d'êtres finis, mais l'antériorité originelle de Dieu par rapport a un monde qui ne peut se loger – le passé immémorial qui ne s'est jamais présenté, qui ne peut pas se dire en des catégories de l'Être et de la strucure, mais de l'Un que toute philosophie voulait dire – de l'au-delà de l'être.", (*op. cit.*, p. 216).

[549] Apud. Petrosino și Rolland, *op. cit.*, p. 74.

[550] „Lévinas ... définir l'Enigme comme une manière de se manifester sans se manifester, c'est en même temps tout dire et ne rien dire. (...) Mais même ce ne-rien-dire se fait entendre.", *ibidem*, p. 85.

[551] „Le phénomène, l'apparition en pleine lumière, la relation avec l'être assurent l'immanence comme totalité et la philosophie comme athéisme. L'Enigme, intervention d'un sens qui dérange le phénomène, mais tout disposé a se retirer comme un étranger indésirable, à moins qu'on ne tende l'oreile vers ce par qui s'éloignent, est la transcendance méme, la proximité de l'Autre en tant qu'Autre.", apud. Petrosino și Rolland, *op. cit.*, p. 76.

situat într-un trecut ab-solut, care nu se judecă însă după relația bipolară imanent-transcendent specifică ontologiei, ci conform profilului etic al *Illeității*[552] care investește advenirea feței celuilalt, pe o altă cale decât disimularea sau revelația, anume prin emfaza expresivității. Conformitatea cu transcendența divină nu legitimează aici registrul icoanei, ci pe acela al unei fenomenologii a urmei. Esența enigmei, ireductibilă la esență, nu constă în faptul de a fi cunoscută – ca lucru, ca fenomen –, felul ei de a se expune unui subiect creează o nouă orientare în ordinea timpului, către pre-originaritatea alterității.

Erotica transversiunii

Pacienta psihismului care n-a apucat încă să-și definească condiția de ego ar fi insuficientă pentru a da seamă de, dar înainte de asta, pentru a antrena experiența erotică. Heteroafecțiunea produsă de imprevizibilul proximității altului găsește în imanența psihismului anume calificații care preiau en-ergia afecțiunii sub anume modele formale și-i constituie anume referințe. Într-un psihism rezumat la neutralitatea pacientei, persoana apofantică, ceva de modul afecțiunii erotice nu ar găsi condiții pentru a-și închega particularitatea; în general, specificitatea diversului ar fi cu neputință. Heteroafecțiunea inaugurează experiența corelativității, anunță eul constituindu-se în proximitatea unui altul, fiecare încă simplu chip plasmatic de sub care n-a răsărit conștiința interiorității exclusive, din care nu emerge încă o teleologie a sensului. Eul și altul se întâlnesc în naturalitatea pluralității psihice unde este posibil accidentul afecțiunii reciproce. Înțelegem prin originaritatea heteroafecțiunii momentul temporalității experienței când o interioritate psihică, pe cale de a-și constitui eul, se trezește lovită de impresia unei naturi străine – nerecunoscută în condiții de intelecție, ci resimțită pur și simplu ca șoc ființial venind de dincolo. Originaritatea heteroafecținii nu vrea să se constituie în explicație istorică a traumei întâlnirii cu altul, nu are pretenția unei restaurări genetice; trauma întâlnirii se activează fenomenologic în toate experiențele prime, în care eul se comportă cu stângăcia celui recăzut în adâncurile abisale ale psihismului informal, care însă e solicitat să răspundă unui semnal și deja semnalul s-a manifestat în propria natură cu suficiența unui ordin. Afecțiunea, imprevizibilă dar deja inevitabilă, o dată cu semnalul prin care se anunță, previne psihismul destinatar că nu se mai poate eschiva, că nu se poate abține, că e prea târziu să nu mai răspundă; contagiunea semnalului a pus deja în temă, fără a fi divulgat, o intenție, este, ca ordine a desfășurării ei, un început de răspuns; gura nu mai poate fi închisă pentru a înghiți un glas care s-a rostit drept ecou la șocul unui apel nescontat – se pot refuza cuvintele, dar nu glasul; se poate reține rostitul, dar nu și rostirea; în principiu se poate refuza apelului celuilalt etalarea emfatică a unei intenționalități proprii, dar în nici un caz nu mai e timp pentru a-i refuza ființa, care deja

[552] „L'*Illéité* désigne une modalité qui me regarde sans entrer en union avec moi. (...) L'Enigme nous vient de l'*Illéité*, ou, mieux, de la trace de l'*Illéité*.", cf. Petrosino și Roland, *op. cit.* p. 78.

l-a şi întâmpinat. Heteroafecţiunea este sincronă situării plurale ca psihisme relaţionale – condiţie care obligă istoricitatea devenirii să se definească sub auspiciile interpersonalismului, responsivităţii, asumării teleologice, comunicării. O structură psihică nu poate refuza corelativitatea, oricât ar fi în măsură să-şi limiteze reacţiile.

Aspiraţia metafizică spre celălalt – cadru formal pentru sensul lévinasian al transcendenţei –, capătă suficienţa tensiunii ce-o poate oferi ca eveniment analizei în *ambiguitatea* dragostei. Pe de-o parte, mişcarea ce defineşte emfaza unei relaţii, care se cheamă dragoste, trimite către un altul degajat complet de contiguităţile fiinţării ataşate propriilor pasiuni, un altul care nu se găseşte la limita dorinţelor ce şi-au găsit împlinirea, ci mereu dincolo de căutările acestora, transcendent în epifanie, iar nu în formalism, un altul ca *cineva*, nu ca simplă alteritate. Este cazul când dragostea îl scoate în faţă pe cel neaşteptat, face să răsară un chip uimitor în singularitatea lui imprevizibilă, depliată de pe comunul ontologic al alterităţii generice. Celălalt este transcendent. De cealaltă parte, găsim un sens al dragostei ce se decide la limita ambiguă dintre transcendent şi imanent, una ce trimite la persoana care *este şi nu este*[553] la sine, perechea androgină, părintele, fiul. Celălalt este un altul dar nu într-atât încât alteritatea lui să nu poarte urma unei vechi legături cu fiinţa (nu riscăm a spune şi cu persoana) unui acelaşi referenţial. Este iubit un altul care sunt eu mai *departe* de mine ori *în afara* mea, cum părintele meu este precedentul fiinţial al fiinţei mele sau fiul este succedentul fiinţial al meu. Diferenţa ipostatică nu anulează identitatea înţeleasă mai curând ca şi continuitate fiinţială, căci nu pot veni decât din fiinţa părinţilor mei şi nu pot continua să fiu eu însumi în altul decât prin fiii mei. În simplitatea ei dezarmantă, relaţia filială transferă co-naturalităţii sensul ambiguităţii iubirii, mişcare a aceluiaşi către sine prin altul. Demnitatea alegerii nu poate anula totuşi povara fatalităţii ca altul să fi fost dat, libertatea mişcării pasionale nu poate croi poteci în afara celor pe care ea s-a prefigurat. Printr-un truism fericit, iubirea merge către acela de la care poate veni, îl doreşte pe acela pe care nu l-a căutat, se bucură de compania celui ce-i lipseşte fie că e vorba de Dumnezeu, de chipul anonim, de părinte sau fiu. Aventura dragostei rămâne încă nedezvăluită, chiar dacă am putea şti cine este cel iubit, unul din lumea exteriorităţii care-şi expune epifania sau un chip preluat pentru sine, să-i zicem fantasmă a interiorităţii erotice. Dezvăluirea nu este, poate, atât de la îndemână încât dorinţa să tindă să o împlinească. Poate că cel iubit vine de dincolo de chip, că este numai promisiunea unei apropieri de care intervalul temporalităţii separă iremplasabil. Poate că cel iubit este persoana unei temporalităţi ce-şi refuză contemporaneitatea, fatalitate a definitivei intangibilităţi. Trebuie să-i recunoaştem cu fervoare lui Lévinas subtilitatea de-a fi plasat analiza iubirii în afara cadrului hyletic pasional, într-un registru al temporalităţii, şi deodată sensul alterităţii erotice este de altul heterocronic; să

[553] „...printr-un aspect esenţial, dragostea, care ca transcendenţă merge către Celălalt, ne aruncă dincoace de imanenţa însăşi: dragostea desemnează o mişcare prin care fiinţa caută acel ceva de care s-a legat înainte chiar de a fi avut iniţiativa căutării şi în ciuda exteriorităţii în care ea îl găseşte. Aventura prin excelenţă este şi predestinare, alegere a ceea ce nu a fost ales. Deşi e o relaţie cu Celălalt, dragostea se poate reduce la această funciară imanenţă, se poate dezbrăca de orice transcendenţă, poate să nu caute decât o fiinţă co-naturală, un suflet-frate, poate să se prezinte ca incest.", *TI*, p. 227.

îmbrățișezi pe cineva al cărui chip nu este contemporan. Ascuțimea dorinței ca și a dramei vine poate din proximitatea personală a celor care se ating, dar ale căror temporalități rămân heterocronice. Să fii afectat de pasiune pentru cel care nu e în întregime aici, heteroafecțiune a unui viitor retras din consecvența intervalului descris de ordinea dorinței, a unui *„viitor niciodată destul de viitor, mai îndepărtat decât posibilul."* Nu este un joc cu stafiile, nu este patologia cuiva care se îndrăgostește de personaje ale imaginarului istoric în jurul cărora ar putea țese idile poetice. Este vorba de sensul dorinței care duce, caută, încearcă dincolo de chipul accesibil o anume abisalitate a dia-croniei la care prezentul manifestării nu are încă acces, dar deschide în tensiunea ei intervalul unei inaccesibilități fatale; e dorit mai mult decât prezența celuilalt, e dorită absența lui ascunsă într-un viitor inconturnabil. Dragostea încearcă o conversie explozivă a infinității viitorului celuilalt într-un prezent al contemporaneității absolute. Teama și frustrarea ei vine chiar din absența unei rețete eficiente; celălalt rămâne mereu la distanța unui viitor pe care nu se pune sechestru, e protejat, împotriva voinței lui, de un dia-cronism pentru care nu se poate măslui o dispensă. Celălalt nu-mi poate aparține pe deplin întrucât timpul lui îmi scapă, cum îi scapă și lui. Transversiunea afectării ca iubire de celălalt care nu e aici califică relația erotică drept paradox al heterocroniei contemporaneității – a trăi cu partenerul care este iubit ca promisiune, dincolo de epifania chipului, a unui viitor în care să se poată recunoaște satisfacția întâlnirii, a trăi cu el ca unul ce urmează (?) să se arate abia mai încolo. Recunoaștem aici, în experiența erotică, un alt tip de neant decât cel al angoasei, un neant pozitiv al așteptării neîmplinite, al dorinței intangibilului.

Clandestinitate și profanare; mișcarea de transcendere opusă mișcării de iminență

Analiza erosului, a sensurilor interpersonale ce se ivesc o dată cu asta și a specificității relației deschid cadrul unor reflecții asupra conceptului *problematic* al transcendenței. Potrivit observațiilor critice ale lui Lévinas, tradiția filosofică europeană promovează un model de falsă transcendență, unul ce conține contradicția. Observația punctuală susține că *„subiectul care transcende se ia cu sine în transcendența sa"*[554], ceea ce îndeamnă la concluzia că subiectul nu se transcende, că se complace într-un joc vicios, își păstrează criteriile de definiție ca orizont al autarhiei în care ceva tinde să capete sensul alterității radicale, fără totuși ca suveranitatea subiectului care știe că transcende să fie abandonată. Jocul falsei transcenderi licitează categoriile cunoașterii și puterii. Adevărul și voința devin expedientele unei transcendențe ce și-a pierdut sau încă nu și-a găsit sensul. (Înainte să ducem la capăt analizele lévinasiene trebuie să remarcăm pericolul reducției în care se complace de dragul purificării terenului pentru o viziune nouă, proprie, asupra transcendenței. Dacă n-am evoca decât teologia apofatismului, fundamentală în creștinismul răsăritean și cu siguranță cea mai profundă viziune asupra transcendenței din

[554] *TI*, p. 247.

tot ceea ce a elaborat cultura europeană în ultimele două mii de ani, şi ar fi suficient pentru a demola fragilele observaţii lévinasiene. Scuza lui este că, aşa cum rezultă din analiza textelor, nu a avut cunoştinţă de nume ca Dionisie Areopagitul, Filon Alexandrinul, Evagrie Ponticul, Maxim Mărturisitorul, Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, Origene, Grigorie Palama şi nici de scriitorii neopatristici care păreau, probabil, în perspectiva unui iudaism gata oricând să-şi proslăvească alegerea pe fondul unei alterări a heterotradiţiilor concurente, şi neînsemnaţi, şi obscuri pentru a merita efortul de a-i cunoaşte; dar nu ne propunem să-l evaluăm pe Lévinas în perspectiva tocmai a acelor surse în abstracţie de care îşi fondează criticile, pentru că nu ar fi relevant şi nici ştiinţific. În bună măsură, criticile lui Lévinas se edifică pe o provizorie cunoaştere a tradiţiei la care se referă şi, pe alocuri, pe reducţia ei tendenţioasă, tactică, altfel comună celor ce emană pretenţii reformiste)

Revenim la textul lévinasian. Transcendenţa este inconsecvent gândită pentru că ea angajează subiectivitatea, fapt care-i declină sensul. În sfera intenţionalităţii subiective nu-şi poate manifesta ocurenţele un veritabil transcendent; de fapt, este vorba de o conversiune a transcendenţei la transcendentalitate. Apoi, consecvent aceleiaşi critici, filosofia occidentală ar fi practicat o suprapunere a sensului fiinţei cu sensul monadei. Ontologia ar fi în esenţă fiinţa Unului ori s-ar justifica prin traducere în *conştiinţă a unităţii*. Se pierde astfel din vedere tocmai *existarea (l'exister)* a ceea ce este înţeles ca Unu ori unitate, adică însuşi conţinutul formei metafizice sub care se gândeşte. Însuşi sensul pluralităţii[555] derivă din unitatea intermonadică, se consacră ca sumă matematică, număr al monadelor subiective – subiectul fiind unitatea raţională a fiinţării umane. Lipsită de profunzime, schema transcendenţei pierde tocmai *evenimentul de a fi (événement d'etre)*, dincolo de unitatea formală a fiinţării individuate. Sensul fiinţării îşi capătă conţinut abia o dată cu intrarea în lumina orizontului de reprezentare, unde însă obiectivitatea devine eveniment al subiectului. Efortul subiectului de a transcende limitele propriului orizont se reduce astfel la *întoarcerea dintr-un exil imaginar*.[556] Un model mai potrivit îl oferă categoria devenirii; se încearcă desprinderea de fixitatea metafizicii unităţii, eliberarea evenimentului existării din unitatea existentului. Dincolo de fiinţare, există însă posibilitatea de a fi. Posibilul devine categorie mai semnificativă decât fiindul, *„posibilitatea adună multiplicitatea însăşi a dinamismului său."*[557] Eroarea care stă acum la pândă este transformarea posibilului în potenţă[558] a subiectului, în putere de a fi, în cele din urmă, într-un avantaj temporal al viitorului asupra prezenţei prin

---

[555] „Pluralismul nu se manifestă în filosofia occidentală decât ca pluralitate a subiecţilor care există. El nu a apărut niciodată ca existare a acestor existenţe.", *TI*, p. 247. Trebuie să facem trimitere, în contracurent cu ceea ce pretinde autorul criticii, la momentul filosofiei vieţii, la Nietzsche, la Bergson, la Sartre şi încă o seamă de gânditori care nu mizează pe teza unităţii subiectului, pe un apriorism monadic al conştienţei în care să se înscrie sensul lui a fi.

[556] *TI*, p. 248.

[557] *TI*, p. 248.

[558] „Omul însetat de putere, aspirând la divinizarea sa şi, în consecinţă, destinat singurătăţii, apare la capătul acestei transcendenţe.", *TI*, p. 248.

supradimensionarea perspectivei. Alternativ acestor modele, Lévinas propune relația erotică – relația cu altul inconvertibil la formalismul logic al ipseității, formă totuși a unei interipseități ce-și consacră întâlnirea juisând în preajma ireductibilității – drept consacrare a pluralității. Relația cu celălalt înscrisă în temporalitatea dia-croniei este, ca erotism, relație cu *absența* sa. Astfel, erosul și fecunditatea ar trebui valorificate ca și categorii ontologice; *„fecunditatea eului este însăși transcendența sa."*[559]

Ieșind din generalitatea schematică a relației eu-altul, dragostea solicită o înțelegere a fenomenologiei întâlnirii masculinului cu femininul care să rezume strictețea sensului eroticii. Polaritatea își expune de la început dubla percepție ținând atât de structura celor două instanțe, cât și de contextualitatea manifestării lor interpersonale. Filosofia lui Lévinas, ca în genere analizele centrate pe intenționalitatea percepției masculine, se oferă să valorizeze calificațiile epifaniei feminității în coalescența cărora se constituie sentimentul viril. Celălalt, care e femininul, se arată în emoția defensivă a slăbiciunii ca ceva ce se retrage nu pentru a se îndepărta, cât pentru a se proteja; dragostea vizează *slăbiciunea* celuilalt, ceea ce trebuie înțeles, în afara sensului propriu al deficienței ontologice, ca însuși sens al alterității; altul este deja, prin chiar ipostazierea lui secundară, mai slab decât mine. Impulsia pasiunii țâșnește în sprijinul celuilalt pe care-l vede sub aureola neputinței, *„a iubi înseamnă a te teme pentru celălalt, a sări în ajutorul slăbiciunii sale"*.[560] Slăbiciunea femininului, a iubitei, atrage pasiunea către ceea ce prin ipostază se cere iubit; regimul în care se descoperă feminitatea își eliberează cu sens interpersonal epistazele fragilității, gingășiei, vulnerabilității, dincolo de care pare a se piti o persoană al cărei act de a fi trebuie recuperat printr-o cavalerească devoțiune, ca și cum ar fi mereu pe punctul de-a se volatiliza din orizontul ființei, de-a se risipi ca boarea florilor de cireș sub adierea unui vânt răsfățat; natură a gingășiei, feminitatea pare a-și abandona ființa unui spectru luminiscent ce invită la înălțare. Fragilitatea[561] imploră, în modul ei silențios ca o ezitare între prezență-absență, a fi salvată, a fi readusă-n ființă, ca și cum ar fi fost răpită și dusă în împărății de umbre, cheamă eroismul repunerii în registrul tangibilului; erosul expandează în pasiune restauratoare de ființă, iubire de cel pe care trebuie să-l câștigi mereu prezenței printr-o efracțiune asupra viitorului. Fragilitatea ca insuficiență a posibilității de a fi învestește iubirea, deși n-are puterea s-o facă, cu sensul unei rațiuni fondatoare. Nu ieșirea din ființă este amenințarea fragilității, ci tocmai cufundarea până la resorbție, estomparea miracolului persoanei pe fondul impersonalului instalat o dată cu pierderea iubirii; alteritatea iubitei își pierde grația prin năvala nocturnului *se află, il y a*. Iubirea nu caută ființa, ci persoana particulară a iubitei/iubitului, excepția ei de la generalul matematic al ființării, ceea ce o indică pe ea și numai pe ea care a fost aleasă; nu ființa, care aduce la coincidența orizontală a comunului alterității pe toți ceilalți, ci chipul

[559] *TI*, p. 250.
[560] *TI*, p. 229.
[561] „Gingășia se manifestă la granița dintre a fi și a nu fi, ca o căldură blândă în care ființa se risipește în strălucire, ca *trupul ușor* al nimfelor din *După-amiaza unui faun*, care zboară în aerul aținit de somnuri dese, dezindividuându-se și ușurându-se de propria greutate de a fi, deja evanescență și gracilitate, fugă de sine în chiar sânul manifestării sale.", *TI*, p. 229.

singular şi dincolo de el misterul promisiunii neonorate a temporalităţii ei. Vizibilitatea iubitei, etalându-se în evidenţa hyletică ce pare a dezminţi toate secretele, emfaza poetică a elementalului afişându-se în nuditatea-i *exhibiţionistă* lasă nearătat tocmai ceea ce este scontat, protejează virginitatea unui moment viitor[562] ce nu va fi dăruit nimănui, secret păzit de un interdict de netransgresat. *Clandestinitatea* este metafora politică pe care Lévinas o aduce-n discurs pentru a semnala persistenţa momentului întâlnirii cu celălalt într-un ascuns al viitorului, acel *încă-nu* al purei promisiuni găsite o dată cu proximitatea comuniunii. Iubita se oferă în tangibilitatea momentului sincron, dar se ascunde, cu neputinţă de evitat, în heterocronia imprevizibilului, în nocturnul lui *încă nu aici*. Secretul[563] promisiunii este acea apariţie în care ceea ce se anunţă spune chiar că nu va veni niciodată; profanat în pudoarea lui, secretul nu e totuşi împărtăşit, dia-cronismul lui nu advine la actualul unui eveniment cert. Dorinţa e revoltă şi profanare a ascunsului în care iubita îşi dezvoltă echivocul; doritul, dincolo de accesibilul nudităţii exhibate, conspiră din clandestinitatea heterocronă a lui *nu încă*, a cărui afecţiune survine fără persoană, prin golul în care gravitează tensiunea aspiraţiei gratuite. Cel dorit rămâne sechestrat în timpul neîmplinirii, a cărui clandestinitate deţine secretul unui eşec pe care nu-l deconspiră. Fiinţa iubitei se produce în *exhibiţionismul exorbitant*[564] al apariţiei în care nuditatea profanează *dincolo-de-chipul* dorinţei.

Feminitatea se remarcă în echivocul ce împiedică gingăşia să se identifice cu graţia pentru a demarca fragilitatea non-signifianţei în accentul ei mai grav decât orice realitate; feminină e calitatea ce se revelă de sub fragilitatea non-signifianţei ca un ireal mai concret decât ceea ce izbeşte prin evidenţă. Această dimensiune a slăbiciunii cu care feminitatea seduce anunţă o ontologie a naturii erotice a cărei substanţă este mai curând afecţiune decât fiinţare, mai degrabă dorinţă decât prezenţă. Feminitatea se arată mai adâncă decât fiinţa prin aceea că, dincolo de naturalitatea raportului coalescent, întreţine mişcarea de transcendere – orientare şi ţintă dincolo de contingenţele derulării fragmentelor actualităţii. Din substanţa feminităţii se hrăneşte erosul, care totuşi nu-şi află împlinire şi saturaţie, ci mai degrabă înfloreşte în tendinţele dezirăţiei, cel ce înfometează pe măsură ce se hrăneşte; femininul defineşte temporalitatea a *ceea ce nu este*, la capătul de nestabilit al ţintirii erotice; slăbiciunea naturii femininului, ceea ce din nefiinţa viitorului domină ontologia masculinităţii dezirante, graţie a neputinţei ce subjugă puterea de fi a naturii virile ca una ce este prin suveranitatea alegerii. A se *lăsa* ales, al femininului, e chiar fapta dominaţiei asupra celui ce prin natură poate să aleagă, manifestare de suveranitate a slăbiciunii deasupra vanităţii potenţei.

---

[562] „Nu neantul, ci ceea ce nu e încă. Fără ca această irealitate, pe pragul realului, să se ofere ca un posibil ce poate fi cuprins, fără ca această clandestinitate să descrie un accident gnoseologic care i se întâmplă unei fiinţe. *A-nu-fi-încă* nu este un acesta sau un acela; clandestinitatea epuizează esenţa acestei non-esenţe.", *TI*, pp. 229-230.

[563] „Secretul apare fără a apărea, nu pentru că ar apărea pe jumătate, sau cu rezerve, sau confuz. Simultaneitatea clandestinităţii şi a descoperirii defineşte tocmai profanarea. Secretul apare în echivoc.", *TI*, p. 230.

[564] *TI*, p. 230.

Gestica ce însoțește sensibilitatea erotică trimite la inavuabilul a ceea ce, de dincolo de chip, suspendă feminitatea în transcendența promisiunii. *„Mângâierea transcende sensibilul"*[565], enunță un principiu care reclamă mai multă stăruință în preajmă-i. Lévinas excelează în finețe tocmai în acele pagini în care analizează fenomenologia senzorialității erotice. Corelativitățile intenție-captație, foame-nutriție, aspirație-donație fac intuibil sensul mângâierii. Mâna care mângâie organizează suprafața spațială a senzorialului în motive de satisfacție temporală, operă în a cărei producere intenția finalistă își cunoaște paradoxul invertirii interne; intenția tactilă caută ceva dincolo[566] de ceea ce poate fi simțit, ca și cum de-a lungul satisfacției travaliului ea s-ar *hrăni din propria foame.* Senzitivitatea nu-și asumă pripeala unei găsiri, nici nu se avântă către o culme a țintei definitive; ea își intervertește scopul pe măsură ce-l caută, îl înlocuiește prin căutarea lui, căci ea nu vrea să culmineze într-o satisfacție ultimă, cât mai degrabă să continue. Nu e mângâiată pielea unui trup, fața unei persoane, cât, dincolo de piele, o interioritate ce-și declină hyleticul în pofida tocmai a insistenței cu care se vede zorită, un chip ascuns de dia-cronia unor prospecțiuni inactualizabile. Cel ce mângâie vrea *să pipăie transcendența* interiorității, pe care heterocronia celuilalt o anunță-n afecțiune, *să simtă pielea timpului* celuilalt – senzualitatea pipăirii ca empirie a transcendentului temporalității celuilalt. Timpul celuilalt, disimulat de pielea expusă mângâierii, înșeală în tocmai seducția ce consacră plăcerea insistenței, una dincolo de care nu parvine decât iluminarea intangibilului, înșelăciune mai amară decât echivocul neputinței exprimării, mai dureroasă decât refuzul clipelor căutării. Încă neprezentă interioritatea a ceea ce se tatonează, *mângâierea exfoliază neantul* din jurul ei, degetele se plimbă oarbe către un nenăscut. În mângâiere se asumă o sarcină optică, *mâna vrea să vadă,* pielea degetelor ce se plimbă pe corpul apropiat vrea să deschidă ochii, dar neavându-i se mijește la promisiunea unui imediat al parvenirii juisante, convertind ultimativ lumina în temporiție. Ceea ce place anunțându-se amăgește cecitaea pielii că o lumină ascunsă dincolo de corporalitate urmează să se aprindă, să poată fi văzut ceea ce nu poate fi prins. Mângâierea nu tinde să prindă și să dețină exterioritaea corpului expus – nu este nutriție și nici violență –, cât să o convertească în vis interior, să spargă suprafața ce stăruie tihnită în căldura ei languroasă, să smulgă ghemul de interioritate înfășurat ca transcendență a timpului intim. Mângâierea este imersiune către eternitatea chipului. Pielea ce se opune degetelor în mângâiere *le iluminează* cu anunțul misterului, le vindecă de orbirea de-a fi cercetat orizontala naivă a epidermei. Invizibilul neființei către care tinde senzualitatea nu se limitează la ostentația frustrării; în răstimpul cât se constituie zădărnicia prospecției survine faptul mișcării de transcendere. Așteptând ceea ce nu vine de la celălalt, eul dedat senzualității a și păsit pragul dincolo de care autarhia intențională își pierde aria de iradiere. Complăcut în

[565] *TI,* p. 230.

[566] „Mângâierea constă în a nu cuprinde nimic, în a solicita ceea ce se sustrage fără încetare formei sale spre un viitor – niciodată destul de viitor –, în a solicita ceea ce fuge ca și cum nu ar fi încă (...) Într-un anumit sens, ea exprimă dragostea, însă suferă de neputința de a o spune. Ei îi este foame de chiar această expresie, într-o neîncetată creștere a foamei. Ea merge mai departe decât capătul său, vizează dincolo de o ființare, chiar viitoare, care, tocmai în calitate de ființare, bate deja la porțile ființei.", *TI,* pp. 230-231.

seducție, eul navighează spre celălalt printr-o mișcare a cărei energie n-o produce voit, ca și cum ar răspunde apelului posesiunii magice. Mâna ce mângâie vrea să defrișeze cărare către momentul în care celălalt va deveni sincronie a totalității momentelor promise.

Viitorul celuilalt al feminității, scontat în mângâiere, dar care nu poate fi compromis de actualitatea juisării, e ceea ce înțelege Lévinas prin *virginitatea*[567] ființei lui, timp în care se pătrunde, dar care nu se atinge, actul decăderii în tautologia eșecului ființării la sine în autocronie, juisare a intangibilității iubitei prin emoția prospecțiilor solitare. Timpul în care se consumă relația ascunde ca un paravan culpa unei conspirații îndreptate chiar împotriva complicelui; juisarea ucide timpul relației în tentativa prospecțiilor inavuabile, imprecizabile și, astfel, *mai puțin* decât nimic *moțăind dincolo de viitor*.[568] Mângâierea, deși este vizare nu poate fi anticipare; *crescendo*-ul insistenței nu amanetează garanția perspectivei apoteotice, deși o anume memorie senzorială recheamă evenimentul unor maximități juisante – totuși timpul satisfacției nu poate transgresa heterocronia, transcendența a ceea ce *nu este încă*. Dezavantajul în fața dia-croniei compromite credulitatea ce se sprijină pe corporalitatea lui aici; ființarea carnală epatează cu gratuitatea unui exces peste teleologiile vizării. În stupiditatea amneziei lui, corpul, juisând pe mormanul de victorii ratate, uită că nu el este cel din urmă dorit; *„ceea ce caută mângâierea nu se situează într-o perspectivă și în lumina a ceea ce poate fi cuprins. (...) În mângâiere, corpul se dezbracă de însăși forma sa, pentru a se oferi ca nuditate erotică. În carnalul gingășiei, corpul părăsește statutul de ființare."*[569] Virginitatea femininului este gingășie dincolo de ființare, nuditatea de dincolo de chip, care încă poate fi atins de varii intenționalități. Retorica *Eternului Feminin* maschează neputința de-a exprima sensul intertextului în care voluptatea își pierde alteritatea în timp ce-i atinge epifania, alteritate a feminității ca *început neîncetat* al virginității. Sensul femininului se clădește pe această dialectică în răspăr cu temporalitatea tendențioasă a erosului, virginitatea producându-se[570] ca rezerva mereu intactă de *nu încă* al promisiunii femininului. Mângâierea este *contact cu intervalul* ce separă juisajul de transcendentul nudității erotice, mângâiere ca imersiune, dar și cădere în acest interval, departe de persoană și de lucru. Simultaneitatea dezvăluirii persoanei și a virginității femininului constituie momentul contactului cu sensul alterității iubitului/iubitei, imersiune revelatorie în inviolabil. Dar să încercăm o provizorie lămurire a acestui foarte complex și original mod de-a gândi erosul, prin confruntarea lui Lévinas cu Platon și cu Sartre – ambii au lăsat

---

[567] „În satisfacția sa, dorința care o animă renaște, alimentată într-un fel de ceea ce *nu e încă*, readucându-ne la virginitatea, în veșnicie inviolată, a femininului.", *TI*, p. 231.

[568] *TI*, p. 231.

[569] *TI*, p. 231.

[570] „Virginitatea rămâne insesizabilă, murind fără crimă, evanescentă, retrăgându-se în viitorul său, dincolo de orice posibil promis anticipării. Alături de noaptea ca freamăt anonim al lui se găsește (*il y a*), se întinde noaptea eroticii; în spatele nopții insomniei, noaptea ascunsului, a clandestinului, a misteriosului, patrie a virginității, descoperită simultan de către *Eros* și refuzându-se *Erosului* – ceea ce e un alt fel de a numi profanarea.", *TI*, p. 231.

pagini memorabile, devenite clasice, despre iubire –, așa cum inspirat ne indică Alain Renaut[571].

Femininul ca și categorie ontologică a lui „a-nu-fi-încă", revelată în manifestarea dorinței; transcendența circulară în fenomenologia mângâierii

Renaut își asumă sarcina de a dezvolta o fenomenologie a relației erotice, așa cum o înfățișează cea de-a V-a secțiune a lucrării *Totalitate și Infinit*, lămurind esența dorinței și a mângâierii din perspectiva sensului, mai precis, a intenției de sens, în temeiul principiului de analiză că orice act, chiar și cele care nu sunt abstract-intelectuale, este animat de o *intenție* și de un *scop*. La Lévinas întâlnim o astfel de analiză fenomenologică a mângâierii în perspectiva scopului și a intenției, stabilind atât determinările pozitive, cât și cele negative, atât pentru subiect, cât și pentru „*obiect*". Sensibilitatea subiectului și corelatul sensibil obiectual sunt angajate acum în relație, deci dacă vorbim de o intenție, este vorba strict, în afara cadrului intelectiv, de o intenție sensibilă pe care se va constitui ontologia feminității, în absența unei categorii care s-o reducă la esență eidetică. Pentru că este deosebit de ordonat și pe deplin clarificator, îl urmăm câțiva pași pe Alain Renaut, urmând să revenim cu extensiuni speculative personale, motivați de susceptibilitatea absolută a textelor lévinasiene – dintre cele mai frumoase în toată opera lui.

În relația erotică, subiectul sensibil – să nu uităm nici un moment că sensibilitatea este nota principial definitorie a subiectului lévinasian – întâmpină proximitatea alterității, femininul ca și categorie ontologică, iar nu efectiv femeia în sens strict psiho-fizic –, cu o intenție de dezvăluire, mai precis, de transcendere, prin atingere, tocmai a acelei proximități, către un „dincolo" al lipsei de prezență, calificate negativ. Aici vom ține cont de cele patru notații negative identificate de către Renaut:

a) mângâierea este *sensibilitate*, însă manifestarea ei transcende sensibilul, fără totuși a accede la un suprasensibil, „*o transcendență față de sensibil, dar care nu accede la nimic care să meargă mai departe decât simțurile, deci la nimic suprasensibil.*"[572] Se impune semnalată deosebirea radicală de tradiția platoniciană, unde relația erotică este esențialmente vizuală – sensibilitate ce integrează distanța –, se manifestă ca privire, fantasmă, contemplație electivă de la nemijlocirea frumuseții fizice la frumusețea suprasensibilă a eidelor pure corespondente din Lumea Ideilor. Intenția erotică platoniană este viziunea esențelor inteligibile ale frumuseții sensibile, culminează cu un act gnoseologic în care Ideea Frumosului e accesată contemplativ[573] – coincidență a

[571] În *Era individului*, trad. Codrin Ciubotaru, Institutul European, Iași, 1998.

[572] Cf. Renaut, *op. cit.* p. 242.

[573] „De la un capăt la celălalt, Erosul platonician era un «a vedea», culminând într-o contemplare a suprasensibilului care numai ea putea să-i dea un sens întregului demers erotic: transcendență a sensibilului la

comprehensiunii cu fiinţarea eidetică. Cu totul diferit, pentru Lévinas actul manifestării erotice nu e vedere – nu se revendică de la un Logos-lumină –, ci atingere, contact, anulare a distanţei – Logos sensibil, afectare, urmă care trimit la pre-originarul intenţiei de sens, la un fundament mai adânc decât cel ontologic. Ieşit din raza de manifestare a Logosului-lumină, obiectul erotic nu-şi mai etalează o frumuseţe, căci el nu se mai adresează ochiului; *„în consecinţă, pentru că Erosul este astfel, ca mângâiere, profund înrădăcinat în sensibil, transcendenţa care se împlineşte în el nu vizează şi nici nu atinge suprasensibilul."*[574] Sensibilitatea atingerii, contactul, dezvoltă şi ea o mişcare de transcendere pe care, întrucât nu poate fi vorba de o finaliate reală, nu se încheie printr-o survenire sublimă, o numim transcendenţă circulară, descriptibilă astfel: *„transcendenţă fără telos, fără deschidere spre suprasensibil"*, *„pură căutare, mişcare transcendentă, lipsită de limanul contemplării unui transcendent oarecare"*, *„contact a cărui esenţă nu se consumă în atingere"*, transcendenţă care *„nu se deschide decât spre ea însăşi, totul petrecându-se de parcă aceasta s-ar viza pe sine ca mişcare de transcendenţă"*, *„ca şi cum mângâierea s-ar hrăni din propria foame... iar nu din ceea ce îi satisface exigenţa."* Nici atingerea, nici contactul ca atare sau ceva survenit pe seama gestiunii contactului nu constituie un scop real pentru proximitatea erotică, animată de o dorinţă „metafizică" a femininului, căci femininul nu se dezvăluie integral prin corporalitate, el fiind un *mai mult decât* sensibilul sau un *altfel decât a fi* al sensibilităţii. În mod legitim nu se poate vorbi de un scop al mângâierii – dacă nu cumva intenţia ei deschide posibilitatea experienţei „ruperii imanenţei" printr-o ex-cursie în direcţia transcendenţei acelui „nu încă" al viitorului, alibi-ul feminităţii –, mângâierea nu este prindere şi mânuire, nu-şi poate poseda obiectul, ci tinde, pro-tinde dinspre obiectul sensibil spre un altfel decât sensibil, dar nu, totuşi, inteligibil, căci mângâierea nu e urmată de vreo înţelegere sau revelaţie. *„intenţionalitatea erotică nu culminează cu apariţia vreunei prezenţe"*. De remarcat până aici deplasarea fenomenologiei erotice dinspre registrul optic înspre cel tactil şi inaugurarea unui nou sens al transcendenţei – categoria femininului ne va permite să configurăm sensul ontologic al lui *„nu încă"* al temporalităţii viitorului potrivit demersurilor transcendenţei tactile.

b) mişcarea erotică nu este intenţie de dezvăluire, ci de *„cercetare"*, demers în invizibil. Lumina şi inteligibilitatea, specifice platonismului, sunt acum abandonate. Telosul dezvăluirii care culmina cu sublimul frumuseţii eidetice este acum înlocuit de o mişcare de transcendere fără telos, de o investigaţie alimentată pe măsura retragerii obiectivului spre care tinde, de la care de fapt parvine – subiectul sensibil îşi cristalizează specificul individuaţiei erotice tocmai în această mişcare fără de ţintă, în această *„neîmplinire intrinsecă a relaţiei erotice"*. În platonism este prezentă încă o anume justeţe a relaţiei, o simetrie a scopului în raport cu intenţia. La Lévinas această simetrie, care e în fapt o glorie a imanenţei, se sparge. Obiectivul posesiunii femininului nu poate fi atins, în

---

inteligibil, dragostea ne conduce «mai departe decât simţurile», până la sublimul Frumuseţii inteligibile", cf. *ibidem*, p. 243.

[574] *Ibidem*, p. 243.

sens ontologic, pentru că feminitatea este categoria ce exprimă diacronia lui *„nu încă"*[575], proximitatea unui viitor care nu devine niciodată prezență. Atingerea celuilalt corp sau posedarea lui, nu înlănțuie dorința cu limitația scopului realizat, nici acum, nici mai încolo, feminitatea fiind promisiune retrasă în tocmai actul anunțării ei. Transcendentul dorinței erotice cheamă impresia sensibilă – lipsită de lumină și intelecție – către un „dincolo de existent", *„mângâierea nu vizează nici un existent prezent și nici un existent ce ar urma să vină (și a cărui venire ar urma să o determine) – motiv pentru care dorința renaște iar și iar, tocmai pentru că nu percepe nimic existent, nimic menit a o satisface."*[576] Nonfinalitatea mișcării erotice, prin care mângâierea merge către acel „a nu fi încă", califică ceea ce în natura feminității constituie virginitatea – non-posedabilul alterității ce rămâne retras în diacronie prin chiar mișcarea ce-l cucerește, ofensa ireductibilului provocând frângerea imanenței. Vorbind de alteritate nu avem în vedere, aici, nici femeia și nici bărbatul ca structuri psiho-somatice, ci categoria ontologică a feminității ca mod de a se manifesta în mângâiere a acelui *„dincolo de ființă"*, care este diacronia lui *„nu încă"*. Intenționalitatea dorinței erotice operează asupra temporalității și doar astfel ea poate fi infinițiie și revelare a absolutului alterității.

c) mângâierea pune în relație cu *libertatea* celuilalt – femininul – pe care nu vrea să o domine sau să o convertească. Mângâierea lasă liberă libertatea celuilalt, cu totul diferit de ceea ce enunță Sartre atunci când spune că dorința ar fi *„dispariția caracterului de alteritate al celuilalt"*, *„identificarea sa cu mine"*, *„asimilarea în mine a celeilalte libertăți"*[577], în esență, o năzuință recuperatoare a imanenței sub amenințarea libertății celuilalt. Posesiunea celuilalt vizează, la Sartre, nu strict partea corporală, ci și libertatea, voința, conștiința. De aici se ivește însă caracterul aporetic al relației: iubirea vrea libertatea celuilalt ca libertate, însă atunci când o câștigă, nu mai este vorba de o libertate. Dar dacă nu ar putea să o cucerească, nici nu ar mai fi vorba de o posesiune. Libertatea celuilalt, asimetrică totuși libertății posesorului, stă doar în recunoașterea faptului că este posedat, ratificând ca atare un ascendent al unuia asupra celuilalt. Mângâierea întreține, la Sartre, un proces de individuare corporală, în care trupul se „produce" pentru sine pe măsură ce e cucerit de către celălalt, este *pentru* celălalt, idee pe care Lévinas o va elimina, susținând că acțiunea erotică nu caută nici acordul, nici libertatea celuilalt, a femininului, pentru că pur și simplu femininul nu e un *a fi aici*, ci mereu în dia-cronie, absență, perspectivă deschisă, ceea ce înseamnă că mângâierea este *„o deschidere spre această ciudată dimensiune de absență care definește ceea ce nu este încă, adică femininul."*[578] Asta înțelegem prin termenul *profanare*.

[575] „...mângâierea vizează un extrem de ciudat «a-nu-fi-încă», un «a-nu-fi-încă» ce nu se transformă în «a fi», de vreme ce dorința renaște mereu ca cercetare a «ceea ce nu este încă». Deci, dacă nu vizează un existent prezent și nici nu încearcă să trezească la viață ceea ce nu este încă, atunci înseamnă că mângâierea vizează un «a-nu-fi-încă» înțeles *ca atare.*", cf. *ibidem*, p. 245.

[576] *Ibidem*, p. 245.

[577] Apud. A. Renaut, *op. cit.* p. 247.

[578] *Ibidem*, p. 249.

d) mângâierea, deşi se exercită asupra corpului, *nu are drept obiect corpul* propriu-zis şi nici corporalitatea ca mecanism prin care se manifestă o libertate personală. În mângâiere, corpul este împins dincolo de statutul lui de existent; din substanţă devine proces temporal, advenienţă pură a femininului, de negăsit, virginitatea inviolabilă, eternul castităţii iubitului/iubitei, intact în însuşi momentul voluptăţii. Cu această ocazie, Lévinas dă o nouă definiţie Eternului Feminin, care nu mai este doar mister psihologic sau epfanie seducător incognoscibilă a Femeii eterne. Eternul Feminin este, de acum, acel mod misterios de a veni la manifestare a acelui *„nu încă"*, niciodată prezenţă, deşi diferit de neant, *„un mod de a fi care consistă în evitarea luminii"*, pudoarea ca mişcare de retragere a lui *„a nu fi"*. Esenţială, origine a ideii de alteritate, relaţia cu femininul este *„relaţia cu alteritatea, cu misterul, cu viitorul adică, cu ceea ce, într-o lume în care totul este aici, nu este niciodată aici, cu ceea ce poate să nu fie aici, atunci când totul este aici. Nu cu o fiinţă care nu este aici, ci cu însăşi dimensiunea alterităţii."*[579] Experienţa erotică, manifestă ca sensibilitate şi, poate, senzitivitate, oferă ocazia ieşirii din ordinea imanenţei şi *„irupţia transcendenţei"* – nu o transcendenţă goală, abstractă, nu o categorie metafizică, ci imediatul advenienţei indonabile a celuilalt –, experienţă *„în noapte"* prin care este transcens domeniul sensibilului.

Gingăşia, graţia, echivocul, metaforele ontologiei femininului

Firescul naturii interpersonale îl păstrează pe celălalt în condiţiile sub care el poate fi abordat ca unul ce aparţine fiinţării, şi anume în aşa fel încât dispune de intenţionalitate particulară, e liber să se sustragă şi să-şi refuze relaţia. Oricum, ca persoană, celălalt este tangibil până şi în refuzul lui, unul ce mi se adresează în chip expres mie. A-l întâmpina în refuzul lui înseamnă încă a-l fi găsit întrucâtva, a-i putea rămâne fidel chiar în modalitatea lipsită de reciprocitate a unei contrasimetrii teleologice – eu pot să vreau contrariul a ceea ce vrea celălalt faţă de mine. Uzurparea intenţiei mele erotice nu schimbă încă sensul orientării mele; ea declanşează eventual o criză a finalităţii, semnalând lunecarea mea pe nesimţite în jocul utopiei. Câtă vreme celălalt se opune, el poate fi încă iubit, chipul lui a fost găsit în posibilitatea opoziţiei; intenţia erotică e întâmpinată chiar dacă pentru a fi subminată. Dacă însă lucrul spre care tinde dorinţa este mai departe decât chipul celuialt, întâlnirea lui se consumă ca o traumă pasională dincolo de posibil, ca inversiune a mişcării de transcendere, prăbuşire a nimicului celuilalt, ca ceea ce din temporalitatea lui nu-mi poate reveni peste pasiunile mele inflamate. Depăşind fenomenologia relaţiei erotice, Lévinas, dezvăluind indicibilul esanţei către care dorinţa gravitează, găseşte că ea nu vizează nici lucru, nici doar persoană, ci este mişcare către un *dincolo de posibil*[580], în sensul revenirii la fiinţa chipului. Mişcarea erotică este inversul survenirii din

[579] *TA*, p. 80.
[580] *TI*, p. 233.

temporalitatea proprie a posibilității morții, translație în temporalitatea celuilalt unde nu se găsește limita posibilului care, în ultimă instanță, afectează ca mortitudine.

Gingășia, grația, epistazele feminității nu-și reclamă prezența de la garanția unui chip, nu-i revin acestuia ca atribute ce l-ar proiecta într-o lumină emfatică. În exercițiul descoperirii grației, mângâierea se pierde într-o lume intermediară, între ființa ostentației hylice și neființa dia-croniei vizatului, un *no man's land*[581] în care stăruie misterul feminității; ceea ce întreține patosul erotic e slăbiciunea revelată în vulnerabilitatea intermundială de unde iubita trebuie recuperată. Mâna care mângâie comite gesturile a căror ordine rituală vrea să dobândească eficacitatea unui rit magic; mângâietorul descrie maniera prin care, din materia expusă a carnalității, trebuie înviată feminitatea, retrasă în neființa gingășiei, afectată de duplicitatea dia-cronicului. Timpul vizat în mângâiere este un viitor absolut, atât de îndepărtat mereu, încât nu există un lanț de posibilități care să trimită până la el, ceea ce deschide registrul mișcării[582] de transcendere. În specificul acesteia trebuie recunoscut travaliul unui sens diferit, opus, poate celui semnalat în orice egologie fundamentală. Nemaiputând fi întâmpinat de cineva, de un eu autonom, dincolo de chip, subiectul erotic se pierde pe sine tocmai la confluența cu gingășia transcendenței feminității, devine, într-un amestec de fervoare și teamă, captivul lui dincolo de chip, este asumat verticalității care nu coboară cu autoritate, ci se deschide mereu ca *mai mult decât* imediatul, cea pe care n-o poate asuma. Juisarea transportă dorința mai departe decât naturalitatea satisfacției; în voluptate se consacră imanența circulară a dorinței – voluptatea este chiar dorința dorinței desprinsă de ultimitatea unei apoteoze. Sensul mișcării erotice este gratuitate juisantă în denegația propriei justeți, ea *„merge fără a merge către un sfârșit."*[583] Imposibilul sfârșitului divulgă sensul erotismului ca revenind la profanare, insistență a intenției dincolo de pudoarea donației, vizare a misterului dincolo de grația expunerii feminității, fervoare a păcatului ce nu vrea să respecte sfiala amânării. Mai mult decât reverie a dezvăluirii celuilalt, voluptatea este nerăbdare ce violează intervalul necesar dezvăluirii, eșec al pripei acolo unde revelarea nu urmează temporalității, dezamăgire a frustrării acolo unde cel căutat își maschează clandestinitatea în însăși libertatea tentației. Disperarea erosului se luminează în clipa înțelegerii că feminitatea e profanată prin însăși garanția ce i-o oferă dezvăluirea[584] ei; farmecul dezvăluirii se pierde, mereu imprudent, în josnicie a violului, bucuria revelației se vede coruptă de urâțenia profanării. Misterul ce lasă grației neșansa de a-l revela își licitează absconditatea sub vălul pudorii, într-atât de pudică încât, îi este retras cuvântul ce i-ar sprijini sfiala. A nu putea fi descoperit e clandestinitatea temporalității femininului ce

---

[581] *TI*, p. 232.

[582] „Un non-eu amorf duce eul într-un viitor absolut, în care el evadează și își pierde poziția de subiect. *Intenția* să nu meargă către lumină, către ceva cu sens.", *TI*, p. 232.

[583] *TI*, p. 232.

[584] „Descoperirea-profanare se menține în pudoare, fie chiar și sub modalitățile impudorii: clandestinul descoperit nu dobândește statutul dezvăluitului. A descoperi semnifică aici a viola, mai degrabă decât a dezvălui un secret. Violare care nu își revine din îndrăzneala sa. Rușinea profanării face să se plece privirea care ar fi trebuit să scruteze descoperitul.", *TI*, pp. 232-233.

proclamă identitatea discursului cu profanarea, *„nuditatea erotică rostește nerostibilul"*[585]; la misterul tăcerii nu se ajunge doar prin istovirea limbii, ci și prin grația proximității unui irevelat. Adâncimea de nerostit semnifică, înainte sau deasupra limbajului, prin nuditatea erotică, expune mai înainte de solicitare, etalează în avans de vizibilitate. Irevelatul păzit de penumbra tăcerii lasă să-i scape echivocul de sub care seducția manifestă, fără a se rosti, femininul ce vine de dincolo de chip.[586] Tăcerea e stratul adâncimii de la care încă nu se generează intenționalitatea căreia femininul i-ar putea solicita sarcina semnificării; seducția, non-signifianță a lascivului, vine din preistoria acelei adâncimi.

Vizarea erotică dincolo de ceea ce poate fi chip enunță esența profanării. Dincolo de chip este ascunsul feminității ca atare, mod de *„a fi ireductibil la intenționalitate"*. Analitica erosului îi prilejuiește lui Lévinas depășirea statutului fenomenologic al subiectivității; iubirea e înțeleasă ca afectare în afara relației intersubiective, în anterioritatea posibilității intenției și ca parvenire dintr-un viitor radical, *„situat dincolo de viitorul în care sclipesc posibilele"*. Slăbiciunea feminității trimite la acel dincolo de viitor, solicită milă pentru neființa acelui încă nevenit, seduce prin lascivitatea a ceea ce, în ciuda exhibiției, nu se dezvăluie decât prin profanare. Profanarea, lipsa de respect este recunoaștere a unui chip la care încă nu s-a ajuns sau dincolo de care deja s-a trecut. Chipul produce rușinea, arată către profanator, îi denunță fapta. Abia sub privirea pudorii chipului se naște rușinea care amintește non-signifianța lascivului. Echivocul feminității unește această pudoare și această lascivitate, *luminozitate* și *umbră*; *„femininul este chip în care tulburarea asediază și invadează luminozitatea."*[587] Echivocul e contextul favorizant în care se întâmplă mișcarea metafizică fundamentală a *transformării chipului în feminitate*. Trebuie să vedem în explicația lui Lévinas cea mai bună imagine pe care filosofia o poate da despre nașterea feminității din neutralitatea personală a chipului. Non-signifianța lascivității ce locuiește natura chipului își corupe neutralitatea pentru a exhiba frumusețea originară a feminității, venind totuși ca epistază a unui viitor *mai puțin decât nimic*, adică din obscenitatea ofertei fără solicitare. De aceea, în istoria aventurii, nuditatea erotică produce sensuri inversate, false semnificații, expresii care ascund, cuvinte care, neputând să semnifice, profanează, neputând să spună, încep să râdă, decad în frivolitatea suveranității non-signifianței; feminitatea iubitei e o natură atât de veche, încât semnele ei apar ca dintr-o *„animalitate atât de iresponsabilă care nu rostește adevărate cuvinte."*[588] Semnele lascivității îndreaptă către preintenționalitatea ludică unde natura confundă cu superbă naivitate pudoarea și obscenitatea, încă și astea fiind forme conceptuale în care nu are nici un motiv să se recunoască, forme derivate dintr-o analiză fenomenologică a unui eros inobservabil în puritatea manifestării transpersonale.

---

[585] *TI*, p. 233.

[586] „Echivocul nu se manifestă între două sensuri ale cuvântului, ci între cuvânt și renunțarea la cuvânt, între signifianța limbajului și nonsignifianța lascivului pe care o ascunde tăcerea. Voluptatea profanează, nu vede. Intenționalitate fără viziune, descoperirea nu face lumină: ceea ce ea descoperă nu se oferă ca o semnificație și nu luminează nici un orizont. Femininul oferă un chip care merge dincolo de chip.", *TI*, p. 233.

[587] *TI*, p. 235.

[588] *TI*, p. 236.

Inactualul prospecțiunii erotice, radicalitatea transcendentului temporal al cărui alibi se lasă exploatat de intenția profanatoare, pune în temă cu existența unor semnificații graduale în natura neantului – ceva ce poate fi țintit ca finalitate a juisării în preajma femininului nu poate fi adus la temporalitatea în care epistazele să se manifeste. Pudoarea femininului, natura de ascuns a ceea ce nu-și organizează ascunderea, trebuie căutată în sensul transcendenței acelui viitor insuficient încât să-i fie scontată imediatitatea revelației, să poată fi smuls *pudorii sale*[589]; nedezvăluirea femininului, insuficiență a limbajului destăinuirii care poate fi trădare ori divulgare, se bucură de protecția acelei dia-cronii prospective radicale – veșnicul *nu încă* ce întreține patosul dorinței, înclinația către profanare. Răspunsul feminității nu poate fi decât amânare; și aici nu ar trebui să vedem o reticență erotică a parteneriatului, o sustragere de la actualitatea consacrării gestuale – refuzul femeii de a se dărui bărbatului –, trebuie căutat sensul temporal al amânării, anume acea inactualitate a afectării, prin grație, gingășie, slăbiciune, cu ceea ce este dincolo de posibilitatea așteptării, dincolo de suita momentelor revelării chipului. Ca dincolo de chip, feminitatea nu se abandonează cu ușurința obscenă a dăruirii femelei, ba poate, printr-o paradoxală contradonație, se sustrage chiar în frivolitatea abandonului femelei. Pasiune în proximitatea feminității, una ce-și translează esența dincolo de epistazele revelării ei, erosul este pasiune transtemporală[590], tensiune ce se aprinde și se stinge pe măsura compromisului între pudoare și profanare. Erosul leagă temporalitatea ascunderii pudice a unui viitor ce nu curge către prezent, de temporalitatea univocă profanatoare a insistenței ce orientează prezentul mângâierii către viitorul revelației. O fenomenologie a eroticii este adevăr insuficient atâta vreme cât feminitatea nu se menține în cadrul potențialităților prospective, cât ea nu vine să-și anunțe complezența la insistențele dorinței virile, cât ea se asigură dincolo de chip în suveranitatea dia-cronică a unui indezirabil. Alteritatea femininului neutralizează însuși sensul fenomenologic al eroticii, se configurează ca și survenire a unei mișcări de *donație fără donat*, pudoare a deschiderii celui ce nu poate fi împărtășit. *Dincolo de chip* al feminității este în fapt un dincolo de timp, cel pe care-l decidem practic ca tot ceea ce ne mai rămâne din viitor; rămâne ca probă, pentru pasiunea erotică virilă, să administreze o relație cu acel imposibil și, totuși, să nu se complacă în mișcarea de complezență a epistazelor care l-ar face un captiv. O fenomenologie erotică, oricât și-ar supralicita performanțele relaționale, rămâne la orizontalitatea mișcării de complezență, scapă tocmai sensul de *donație fără donat* al transcendenței feminității.

Echivocul fenomenologic al feminității crește în falia deschisă de transcendența chipului pe fondul exhibiționismului nudității; pudoarea chipului se împovărează cu o suită de tipuri expresive ale căror condiții nu le anunță. În discreția lui serafică, chipul nu știe ce poate să dezvăluie un corp exhibat – o ontologie a emfazei exhibiționiste se cere justificată. Nuditatea *smulge* chipul din pudoarea sa, provoacă deruta ontologică a

[589] *TI*, p. 236.

[590] „... Erosul este o răpire dincolo de orice proiect, de orice dinamism, indiscreție funciară, profanare și nu dezvăluire, a ceea ce există deja ca dezvăluire și semnificație. Erosul merge așadar dincolo de chip.", *TI*, p. 236.

ascunsului, căci a fi nud, a-ți exhiba nuditatea nu înseamnă doar a nu mai fi ascuns, a ieși din discreție, ci a exprima cu toate părțile, a vorbi cu toată gura, a spune cu tot ceea ce se vede, emfază a ostentației. Exhibiționismul este vacarmul vocilor paralele prin care un corp vorbește de pretutindeni. Corpul exhibat nu poate să tacă, în orice poziție el își schimbă histrionic vocea, dar continuă să vocifereze; tăcerea e limbaj doar pentru un cadavru. Exhibiționismul e tocmai abundența expresivității care-și denunță dia-cronia morții, ostentație față de pudoarea chipului ce se lasă protejat de avantajul transcendenței. A fi corp înseamnă a nu avea unde să te ascunzi; imposibilitatea de-a fi ascuns strigată cu toată gura prin hainele care se rup și se aruncă scoțând la iveală intențiile an-arhice ale corpului de neîmblânzit, atâta vreme cât e de neascuns – desigur, vestimentația nu este decât ipocrizie sau rațiune practică/estetică. Ascunsul este chip sau, mai degrabă, *dincolo de chip*-ul feminității, ceea ce nu e *încă*, ceea ce e lipsit de quiditate, ceea ce transportă către o dimensiune metafizică. Erosul amorsează întru acea[591] dimensiune.

Alături de tradiționala pasiune unitivă, în care e recunoscută erosului o funcție androginică – justificată într-un complex cultural specific –, trebuie trecută, dar nu ca supliment sau parte secundară, dislocarea alterității în tocmai comuniunea sentimentului; eul erotic cunoaște mișcarea de individuație prin reculul care-l izolează de partener în toiul simțirii voluptății – cu cât comună, cu atât mai a fiecăruia. Dorința dorinței, nu facila repetiție de cuvinte pentru a crea iluzia circularității, voluptatea voluptății este mod în care, pe măsură ce se califică, subiectul cunoaște o mișcare de îndepărtare[592] de celălalt, redus acum la euforia voluptății. Măsura erosului nu poate reveni la pretinsa comuniune perfectă, la iluzia restaurativă a unei alterități pereche. Profunzimea comuniunii stârnește reflexul căderii în sinele simțitor care-și recentrează voluptatea extatică; comuniunea sentimentului produce diferența simțitorului, intimitatea izolează, cu cât e mai intimă, pe cei intimi, așa cum o glorie comună își abandonează eroii. Căderea în sinele simțitor trezește antisocialitatea voluptății, care se consumă fără martori, perpetuează euforia obscură, deopotrivă plăcere și *viciu al clandestinității*.[593] Eșecul dezvăluirii celuilalt clamează insinuanta compensație a profanării – limbaj ce denigrează pudoarea inefabilă a feminității de dincolo de chip. Posedarea, juisare pe nuditatea alterității înfrânte, nu confirmă tangibilitatea unui mister, cât dezafectarea unei pasiuni de esență profanatoare. Posedarea este chiar lucrul *cel mai îndepărtat* de esența lui Eros, întrucât voluptatea *se stinge* în mișcarea ei de autoconfirmare. Alteritatea aparentă a vizatului devine în voluptate condiție a unei autovizări – a se căuta pe sine, a se dori pe sine ca voluptate în preajma celuilalt, a iubi iubirea pe care iubita ți-o împărtășește, a iubi plăcerea pe care ea

---

[591] „Dragostea nu conduce, printr-o cale mai ocolită sau mai directă, către Tine. Ea se orientează într-o altă direcție decât aceea în care l-am întâlnit pe Tu. Ascunsul – niciodată suficient de ascuns – este dincolo de personal și într-un fel inversul său, refractar luminii, categorie exterioară jocului ființei și neantului, dincolo de posibil, absolut insesizabil.", *TI*, p. 237.

[592] „Altul, în voluptate, este eu și separat de eu. Separarea de Altul în sânul acestei comunități a simțirii (*le sentir*) constituie acuitatea voluptății.", *TI*, pp. 237-238.

[593] *TI*, p. 238.

ți-o întreține, a-l uita[594] pe celălalt în apoteoza juisării pe care prezența lui o prilejuiește – voluptatea ca revenire la esența profund egoistă[595] a manifestării eului, secret dezvăluit prin care juisarea în elemental poate fi exploatată prin celălalt, bucurie de-a fi în lumea prilejuită de voluptatea împreună cu celălalt. Drumul pasiunii erotice descrie aparența imersiunii în transcendența femininului pentru a marca de fapt o apoteotică revenire la egoitate, o recădere în sine – plăcere a redescoperirii sinelui ca esență voluptuoasă. Iubita este contextul în care se revelează esența pleziristă a eului – putință de a iubi iubirea din care iubita nu mai face parte, în nostalgie, în reverie, în utopie, iubire a iubirii fără iubit(ă). Erosul profanează chiar acel *mai puțin decât nimic* al feminității, unde s-ar putea ascunde o iubită abandonată de plăcerea iubirii. Din neantul în care partenerul e aruncat în plăcerea voluptății, recuperarea alterității lui se întâmplă o dată cu nașterea unui copil – revelație a misterului fecundității.

Sensul erotismului face vizibilă o orientare opusă celei fenomenologice; pasiunea e mai mult decât vizare, tulburarea e mai curând *„inițiere într-un mister decât inițiativă"*; în erotism mișcarea *către...* a centralității intenționale și venirea *dinspre...* a heteroafecțiunii iubitei coincid sau, oricum, simultaneitatea lor face indecidabilă situarea unei originarități. Niciodată nu se poate afla cine a făcut primul pas acolo unde un eveniment erotic provoacă evidența unei determinări pasionale – afirmația nu este deschidere de orizont cum refuzul nu camuflează echivocul. Fără a stabili inițialitatea, relația erotică este joc ce produce oricum o *origine în ființă* – infinitia prin copil, dar și mișcare gravitațională a eului ce cade îmbătrânind în propria ipseitate. Copilul este iubit încă înainte să se anunțe nașterea lui, ca anume acel sens al viitorului o dată cu care intră în uz infinitia – copil al meu ca posibilitate a viitorului ce nu poate fi al meu, dar făcut puterii mele de a dărui, în acel *pentru-altul* al parentalității. Transcendența semnificată în erotism preangajează eul în sensul unei alterități, scăpând în spontaneitatea relației acelei căderi gravitaționale. Fecunditatea relației deschide către intangibilul unui viitor care nu se poate prezentifica, însă unul care poate fi dăruit ca re-naștere în ființa fiului.

Devierea ortorelației prin apariția terțului; gelozia

Lévinas a ignorat în totalitate ori a socotit irelevantă, în contextul erosului, o tematizare a geloziei. Altfel nu se explică absența acestui nod complex de situație, care introduce calificații spectaculoase, patetice și uneori chiar tragice în relația erotică, numită aici ortorelație pentru a indica diferența față de heterorelația constituită în deviere. E adevărat că se scrie mult mai ușor despre afectele încercate. Nimeni nu are dreptul de a

[594] „Voluptatea nu îl vizează așadar pe Celălalt, ci voluptatea sa, este o voluptate a voluptății, dragoste pentru dragostea altuia. (...) Nu iubesc pe deplin decât dacă Celălalt mă iubește, nu pentru că aș avea nevoie de recunoașterea Celuilalt, ci pentru că voluptatea mea se hrănește din voluptatea lui ...", *TI*, p. 238.

[595] „Dacă a iubi înseamnă a iubi dragostea pe care iubita mi-o poartă, a iubi înseamnă prin urmare a iubi în dragoste și a te întoarce astfel către tine. Dragostea nu transcende fără echivoc – ea se complace, este plăcere și egoism în doi.", *TI*, p. 238.

psihanaliza comportamentul lui Lévinas dincolo de datele pe care el însuşi a preferat să le divulge. Chiar dacă nu s-ar fi întâlnit cu gelozia, prezenţa ei este prea copleşitoare – şi în viaţă, şi în literatură – pentru a fi lăsată cu totul deoparte. Relaţia etică se instituie atunci când, peste suficienţa binarităţii fericite, apare al treilea, tulburând tihnita plăcere a iubirii. Dar ce se întâmplă atunci când tulburarea deviază relaţia în aşa fel încât ea este ameninţată nu numai să se descalifice, dar şi să îşi compromită mirajul din care se hrănea? Lévinas nu vorbeşte despre asta. Poate pentru că omul etic nu este gelos sau pentru că gelozia e manifestarea unei violenţe în atitudinea faţă de celălalt. Aşa cum iubirea este fără concupiscenţă, ea este, în schema romantic-utopică lévinasiană, şi fără gelozie. Ieşind însă din această schemă, ne vom izbi imediat de ea, ceea ce legitimează o tematizare mai atentă.

Strict convenţional şi în limitele cadrelor de analiză presupuse a fi coerente, între limitele temporale în care se menţine nealterată, este acceptată ca ortorelaţie aceea în care sunt implicate două persoane, într-o economie a reciprocităţii. Convenţional, pentru că atunci când inter-vine (scriem astfel pentru a sugera insinuarea terţului între două persoane a căror relaţie este deja configurată erotic) a treia persoană, delictul ce-i pregăteşte venirea capătă el însuşi caracterul ortorelaţiei, cel puţin din momentul când beneficiază de complicitatea sau dorinţa unuia dintre parteneri. Reciprocitatea, notă a ortorelaţiei, se decide acum în delict, care resemnifică sub figura intrusului partenerul rămas în afara complicităţii. Cu excepţia unei disimetrii de tipul fixaţiei fantasmatice, iubirea se nutreşte din reciprocitate, creşte în circuitul în care partenerii îşi sunt fiecare măsura celuilalt. Binaritatea se recunoaşte ca relaţie suficientă sieşi, iubirea de sine capătă confirmarea transferului în iubirea celuilalt. Partenerii se iubesc fiecare pe sine sub aura protectoare întreţinută constant de iubirea celuilalt, confundând în chip plăcut iubirea celuilalt cu plăcerea de-a fi iubit de celălalt. Această iubire a iubirii celuilalt poartă cu ea pericolul neutralizării partenerului, eventualitatea ca mai devreme sau mai târziu el să se descalifice sub euforia unei noi aventuri în care unul dintre parteneri se va iubi mai mult, îşi va spori emoţia ontologică a suficienţei sub provocarea terţului. Ortorelaţia este deviată întotdeauna atunci când îşi face loc o criză a definirii de sine în faţa celuilalt, când survine o sărăcire a calităţii fiinţării de sine în relaţie – neutralizare, disoluţie, dezavuare. Testul greu, aproape imposibil de trecut pentru persoanele comune, îl constituie capacitatea de-a se iubi pe sine cu încântarea numinoasă a reciprocităţii atunci când unul dintre parteneri abdică, renunţă sau se contracalifică, începe un travaliu de compromitere a celuilalt, a iluziei îndreptăţirii aprecierii de sine. Heterorelaţia, devierea prin insinuarea terţului a unei ortorelaţii, provoacă tocmai o criză a legitimităţii aprecierii de sine, întreţinută de devierea reciprocităţii şi de coruperea misterului complicităţii închise la iubirea prin celălalt. Pentru că numai eu sunt iubit de cineva, numai eu am dreptul să mă apreciez ca iubitul acelei persoane, sunt beneficiarul exclusiv al celui mai profund mister pe care prezenţa ei îl întreţine. Tocmai această raţiune este acum, în heterorelaţie, compromisă, pentru că iubirea, cel puţin în înţelesul pasional, este exclusivă.

Pentru a defini gelozia, conversie a energiei pasiunii erotice în pacienţă a deposedării de partener, faţă de care aprecierea de sine nu a încetat să se definească, credem că cel mai nimerit este termenul de patimă, în sensul consacrat de mistica şi ascetica Patericului. Nici

iubirea-pasiune, nici, cu atât mai puțin, gelozia nu au caracter etic în modul strict lévinasian, întrucât ceea ce domină aici este o anume jubilație egotică a reacției la celălalt, nu conștiința responsabilității *an-arhice* față de el. Pasiunile nu sunt reductibile, nici măcar convertibile la responsabilitate, ceea ce împietează categoric proiectul unei etici universale. Pasiunile sunt manifestări emfatice ale egoismului fundamental al subiectului, în vreme ce responsabilitatea e substituire pre-originară a celuilalt, înlocuirea lui în sentimentul electiunii ostaticului, fapt ce nu se resimte în pasiunea iubirii. Electiunea însă continuă să se facă simțită, dar nu cu efect etic. Iubitul este ales în vederea pasiunii iubirii de sine pe care partenerul i-o garantează și de care se vede deposedat în devierea heterorelației. Terțul îi substituie electiunea, îl privează de exclusivitatea jubilației autopasionale prilejuite de partener, îl trezește din reveria unicității parteneriale. Ceva ce i se cuvine, după schema de acum anacronică a reciprocității, este preluat de un altul, de terțul ce capătă tot mai accentuate atribute diabolizante, este vinovatul de uzurparea circuitului reciprocității. În formula abstractă a geloziei, terțul e o instanță metafizică, nu trebuie să fie personalizat sau poate lua chipul oricui. Definitorie este în patima geloziei această configurare metafizică a instanței terțului, semnalând o potență ce pândește mereu gata să se afirme de-a lungul întregii istorii a ortorelației. Terțul metafizic pregătește surpriza unei simetrii la electiunea iubirii, o contra-electiune receptată adesea ca alungare, abandon, trădare. Conform unei logici prea simple, nu pot fi iubite în același timp și sub același raport două persoane. Partenerul are soarta inevitabilă a trădatului, iar cel ce vine din urmă comportă ingratitudinea diabolizării partenerului frustrat de exclusivitate. Resentimentele față de el capătă, în fantasmele celui abandonat, noblețea unei cruciade.

Fericirea este transcendența iubirii. Ceea ce caută iubiții este această transcendență și rămân parteneri atâta vreme cât fiecare e convins că celălalt e mijlocitorul transcendenței. La limita cinică – acel egoism al încântării de sine – a relației, ceea ce decide este fericirea, iar nu partenerul, flotant, care o poate prilejui. Ceea ce pierde partenerul abandonat e privilegiul singular al mijlocirii, autoînnobilarea ca epifanie. Celălalt, trădătorul își dedică epifania fericirii unui terț, unui neavenit. E drept că terțul constituie ocazia înfiripării unei misterioase și poate încântătoare iubiri, dar cel abandonat, gelosul, nu vrea să creadă asta. Nu poate decide cu ușurință că transcendența fericirii nu-l mai solicită, nu-și poate gestiona vidul ontologic ce însoțește abandonul. Pacienta geloziei parazitează *an-arhic* teritoriul iubirii. Nici libertatea, nici voința, nici intenția afectivă nu hotărăsc asupra posibilității geloziei. Trebuie să evocăm iarăși acea pasivitate fundamentală a subiectului, adică afecțiunea lui dincoace de limita angajamentului. Nu există actul, decizia, hotărârea de-a fi gelos; gelozia răsare adesea dintr-un context care n-o intenționează, dintr-unul care caută poate să o evite, neuitând totuși că seducția și cochetăria știu să exploateze cu mai mult sau mai puțin rafinament arta de-a provoca gelozie, dar în vederea întreținerii unei ortorelații.

Analiza comportamentului gelosului face apel mai întâi la interesantele date livrate de etologie, pentru a putea configura apoi o eventuală fenomenologie a geloziei. Cinematograful, literatura, arta nu ne explică, ci mai curând, ne descriu comportamentele – trăiri, pasiuni, limbaje, gesturi – ale geloșilor. Nu în puține din cazuri consecința ultimă este alienarea sau chiar o moarte – duel, sinucidere, crimă. Este foarte ciudată omisiunea

lui Lévinas vizavi de acestea. De la marea gelozie care a generat războiul troian şi până la geloziile derizorii ce se îneacă în alcool, binaritatea ortorelaţiei se vede pândită de oroarea inter-venţiei terţului, explicabilă întotdeauna prin faptul că erosul nu e relaţie fundamental etică – oricât de tare l-am dezamăgi pe Lévinas –, pentru că intenţia ei nu este împlinirea celuilalt, cât transcendenţa fericirii ori a plăcerii. Evident, nu intră aici în discuţie acele sublime relaţii în care partenerii se valorizează în perspectivă religioasă văzându-se şi slujindu-se unul pe altul ca şi chipuri sau icoane divine, transfigurându-şi pasiunea în stări devoţionale. Sunt excepţii admirabile, campioni ai unei iubiri pure fără concupiscenţă, dar care aici, la acest capitol al demersului, nu ne servesc prea mult. Etica lévinasiană nu se propune sfinţilor. Erosul comun este însă pretutindeni afectat de dispoziţia pasivă a geloziei.

Dacă alteritatea poartă calificaţia transcendenţei, gelozia este, desigur, o patimă metafizică, cu toate că semnele manifestării ei sunt în bună parte vizibile. În iubire partenerii se consideră atât cauza, cât şi scopul fericirii celuilalt, în mod exclusiv şi pentru totdeauna. Mirajul autoaprecierii depinde de feed-back-ul acestei circularităţi, când este numită fericire saturaţia reciprocităţii care nu suportă terţialitatea. Separaţia şi transcendenţa nu afectează bucuria elecţiunii partenerilor, gata să jure în numele unei androginii regăsite. Nu trebuie să pretindem că euforia acelei întâlniri se uzează pe măsură ce se repetă, pentru a explica o criză partenerială. Există o aplatizare a stărilor maximale, o oboseală a fericirii monotone, o decrepitudine a beatitudinilor paradisiace unde vigilenţa pasiunilor poate fi fisurată. Riscul alternativei, oricât de imprevizibilă, e atunci preferabil garanţiilor eterne ale constanţei. Aventură înseamnă a pune între paranteze promisiunea eternităţii în schimbul purei alternative despre care nu se ştie nimic, dar de la care se scontează revelaţia misterului a ceva ne-mai-trăit. Pasiunea se hrăneşte din riscul aventurii, adică din trădare, mai corect descrisă ca abandon în braţele necunoscutului, saturat de toate fantasmele dorinţei. Am readuce aici în discuţie, în contrasens cu etica lévinasiană, ideea infinităţii, anume ca infinitate a alternativei necunoscutului cu care se întreţine pasiunea trădătoare. Nu avem în vedere trădarea partenerului, cât a iubirii pentru el care o vreme, s-a afirmat ca iubire de sine în anturajul lui. Pentru o iubire care se trădează, oricare partener nu este decât un obstacol în calea terţului, dar un obstacol de care are nevoie, pe care-l preferă pe moment; ortorelaţia nu e decât accesoriul provizoriu al heterorelaţiei scontate. Trădarea ei este una metafizică, ca una ce-şi epuizează relaţiile în euforia dorinţelor pentru un terţ indefinibil, *concupiscenţă cu infinitul*. Numai timpul limitat şi moartea pun capăt unei astfel de pasiuni. Acest infinit al alternativei credem că defineşte esenţial subiectul iubirii concupiscente.

Nu atât identitatea terţului întreţine patima geloziei, cât ideea de terţialitate, în care se întâlneşte infinitul alternativei. *Al treilea este infinitul*, pentru că vine din afara suficienţei ortorelaţiei. În sentimentul metafizic al geloziei, subiectul trebuie să facă faţă în mod pacient transcendenţei terţului asupra căruia nu are autoritate tocmai pentru că e infinit (oricând cineva, oricând altul), în condiţiile în care, în principiu, ortorelaţia nu e imună niciodată la heterorelaţii. Transcendenţa terţului afectează pre-originar cadrul formal al ortorelaţiei, de unde indisolubilitatea legăturii între pasiune şi gelozie.

Prea-mult-prea-puținul corporeității; nevoia; dorința

Am speculat mai sus cu insuficiența ca mod de a fi instalat în ființă corelativ celor două staze ale diurnului – zorii și asfințitul; un *prea-mult* pentru a mai rămâne întuneric și *prea-puțin* pentru a fi ziuă, un prea-mult pentru a mai fi ziuă și prea-puțin pentru a fi deja noapte. Dorința metafizică a eului se decide în jocul acestui *prea-mult-prea-puțin*. Dacă eul ar fi monadă – și Lévinas repudiază monadismul eului –, atunci el ar stărui într-o izolare suficientă, care e alt tip de statut ontic decât separarea. Separarea presupune a fi în relație cu celălalt, pe când izolarea a rupt, dacă o fi avut-o vreodată, relația. Celălalt al dorinței metafizice este mereu un *nu aici, nu eu,* proximitatea lui este non-finalistă, nu e una care să promită încetarea diferenței, anularea transcendenței. Eul este prin relația cu celălalt un prea-mult ca să mai fie un simplu eu izolat dar și un prea-puțin pentru a fi ocupat sfera alterității. Prea-multul produce fisiunea, smulge eul din izolarea autarhiei lui, îl propulsează către alteritate; prea-puținul îl frustrează de șansa de a se converti la celălalt, de a deveni un celălalt în sine, rămânând totuși integru ca cel ce este Eul. Celălalt nu îl completează ca ceva ce este mai-mult-ul eului, celălalt este un cu totul altul ce nu se însumează, nu contribuie ca adaos, nu aderă la o sinteză. Mai-mult-ul celuilalt este semnul infinității care întreține dorința metafizică cu scopul nu de a o satisface, cât de a o alimenta. Prin mai-mult-ul dorinței, eul iradiază către alteritate, dar revine la egoismul formal al diferenței lui în prea-puțin-ul insatisfacției dorinței. Jocul *prea-mult-prea-puțin* este suportul metafizic pentru ciclicitatea relației cu altul; fără *prea-mult* eul nu ar aspira, fără *prea-puțin* el nu s-ar realiza ca eu separat. Fermentul aspirației nu este unul negativ, nu e o lipsă – *penia* –, o nevoie. Celălalt nu poate lipsi eului pentru că nu poate face parte niciodată din eu, în schimb, poate fi dorit – dorința e un act pozitiv, pornește de pe poziția unui mai-mult-decât ființa, a unui ceva care este într-atâta, încât își debordează propria interioritate mergând către altul pe care nu-l poate deține, dar cu care se poate întâlni. Nu asimilarea este scopul aspirației, nu posesiunea împlinește dorința metafizică, ci întâlnirea – revelație a alterității chipului ca un *prea-mult-prea-puțin*. Celălalt este un *prea-mult* ca să-fie numai un altul, el este un altul-în-relație cu mine, dar este *prea-puțin* eu încât să poată fi vreodată eul meu. Este un *prea-mult* pentru a se putea abține ontologic de la a fi dorință, dar e *prea-puțin* pentru a putea satisface ca dezirabil.

Separația dintre a fi *prea-mult-prea-puțin* și a fi *prea-puțin* pune în temă diferența dintre dorință și nevoie. Aceasta din urmă revine corporeității – care e întotdeauna un minus al fizicalității lumii –, este un *prea-puțin* pentru a putea fi dorință. Nevoia arată o mișcare a Aceluiași către Altul, una în care proximitatea consfințește o dependență ce se perpetuează tocmai ca suspendare a apogeului satisfacției, de care nevoia atârnă ca de un principiu. În dialectica nevoie-satisfacție, Același-Celălalt și-au estompat ipostaza până la a se lăsa substituiți, dacă Eul uită de sine în nevoia satisfacției în care Celălalt a fost deja îngropat. Relația nevoie-satisfacție conspiră la compromiterea ireductibilității Celuilalt la Același, forțând un alibi de circumstanță imediată – trădare a relației transcendente. Fără să fi încercat jocul formulei *prea-mult-prea-puțin* cu care am speculat asupra dorinței pentru a o feri de reducția la nevoie, Lévinas denunță spiritul negativ introdus de

platonism[596] în înțelegerea nevoii – *penia*. De la sensul ei negativ trebuie mers către unul care să nu semnaleze privațiie, lipsă – ceea ce e specific comportamentului instinctual –, care să indice mai degrabă o ruptură cu lipsa, o distanță ce nu demarchează teritoriul privației. Nevoia este pentru Lévinas acea relație cu lumea prin care aceasta își continuă posesiunea asupra omului după ce, prin tipul lui de ființare, prin aspirațiile lui transcendentale, s-a desprins de ea. Lumea este nevoia care întreține diferența emfatică a omului față de ea, distanța permisă fructului pentru a nu fi reductibil la esența rădăcinii. Omul e înrădăcinat în lume și se hrănește cu ea, dar ființează ca interioritate a cărei formulă nu afișează apoteoza înrădăcinării. Privirea descrie un orizont pe care rădăcinile nu-l pot risca, nostalgia amenință cu un *aici* anterior memorabilului. Nevoia transcendentă a vizibilului nu e mai puțin personală decât nevoia nutritivă a mundanului. Relația cu acel *dincolo* pe care îl constituie satisfacția e însăși producția domestică a terțului temporal, care nu vine fără a demasca un transcendent. Eternitatea sau, în terminologia lévinasiană, ruptura dia-cronică cu satisfacția este calea autotranscenderii subiectului în nevoie, dar o satisfacție al cărei act nu e niciodată iminent și nu devine memorie. Transcendența satisfacției este distanța convertită în timp.

Sensul nevoii ține de ambiguitatea corporeității – insuficiența desprinderii de lume devenită frică, foame, frig etc. Lumea rămâne în urmă ca un altul de care nu se poate scăpa, unul pe care trebuie să calci, să te adăpostești, să-l mănânci, să-l munceşti[597]. Nevoia, privită din perspectiva insuficientei eliberări a corporeității rămâne cea mai intimă formulă de continuitate cu lumea, cel mai eficare mod de a fi înrădăcinat. Ca nevoie de lume, omul continuă într-o oarecare măsură să fie lume a impersonalului, persistă în ontologia anonimatului ce-i prilejuiește nașterea, hrana, moartea. Dar ca unul ce El însuși are nevoie, omul deja nu mai este lumea de care are nevoie, a suferit o discontinuitate, o traumă, să-i zicem, ontologică, a devenit un heterogen, un apostat. Subiectivitatea e apostazie în raport cu lumea impersonalului. Mișcarea nevoii este astfel opusul aspirației metafizice. Nevoia advine, dă buzna, năvălește peste subiect, îl copleșește din exterioritatea unei non-locuiri. Dorința țâșnește, merge dinspre subiect, pro-tinde către o alteritate non-locuibilă. Ambele tipuri marchează suspensia metafizică a Aceluiași față de Celălalt.

Nevoia structurează ca individuație corporeitatea, îi concede ca autoritate asupra lucrurilor. Corpul[598] este cel ce are nevoie de lucruri, dar este și cineva care are puterea asupra lor, cel ce le poate produce, munci, manipula. Autonomia metafizică a eului strălucește ca interfața însăși a nevoii ce refuză abandonul lumii. Prin avansul nevoilor, lumea refuză să moară pentru subiect – mișcare în răspăr cu instituirea fenomenologică.

---

[596] „Platon ... a fixat noțiunea negativă a nevoii: ea ar fi un minus, o lipsă pe care ar umple-o satisfacerea.", *TI*, p. 95.

[597] „Însă nevoia e de asemenea timpul muncii: relație cu un altul care își dă alteritatea. A-ți fi frig, foame, sete, a fi gol, a-ți căuta un adăpost – toate aceste dependențe în raport cu lumea, devenite nevoi, smulg ființa instinctivă amenințărilor anonime pentru a constitui o ființă independentă de lume, adevărat subiect capabil de a-și asigura satisfacerea nevoilor, recunoscute ca materiale, cu alte cuvinte, susceptibile de satisfacere.", *TI*, p. 96.

[598] „Corpul este posesia însăși de sine prin care eul, eliberat de lume prin nevoie, ajunge să surmonteze precaritatea însăși a acestei eliberări.", *TI*, p. 96.

Este vorba de o *cădere* nonintențională a lumii în subiect, şi în nici un caz, o constituire transcendentală. Analiza nevoii este ocazia potrivită pentru a semnala experiența prin care eul se desprinde de mişcarea fenomenologică. Nu interpretăm *căderea* ca pe o dramă cu consecințe existențiale, care sunt de altfel discret eufemizate de-a lungul întregului studiu, cât ca pe un mod prin care se poate *deformaliza intenționalitatea* eului. Ca urmă a rupturii de lume, nevoia advine eului mai înainte ca acesta să-i fi pregătit terenul printr-un apriorism; nu există un centru interior – un echivalent al *cogito*-ului – care să genereze printr-o proiecție externă ori printr-o endomorfoză *forme* ale nevoii. Ceea ce e resimțit ca nevoie nu are formă în felul în care gândurile, ideile, conceptele, noemele au formă. Lumea nevoii este *opusul idealității*, şi, prin asta, opusul esenței şi formei. Experiența nevoii reprezintă pentru eu faptul de a fi dezarmat, vulnerabil şi expus exteriorității. Cu nevoia se realizează un tip special de transcendență – pe care nu cred să o mai fi numit cineva aşa, drept pentru care ne permitem să-i zicem *transcendența rea* –, înțelegând prin asta acel *dincolo* al nevoii care nu solicită un salt pentru Eu, o apoteoză ori un mod de comuniune extatică, ci o *cădere* în neajunsul ființării ca proprietate a temporalității. Eul nevoiaş cade în propria insuficiență ca într-un abis ontologic care nu se structurează în trepte ale posibilei satisfacții. Nu avem în vedere posibilitatea ca anumite nevoi să fie satisfăcute, acest comportament domestic nu pare deocamdată relevant. Ceea ce interesează este esența nevoii ca mod de a fi contraintențional prin care eul rămâne prizonierul alterității, statutul de *afecțiune metafizică* a nevoii care confirmă transcendența alterității. Nici nu avem în vedere posibilitatea, semnalată de Lévinas, prin care nevoia poate converti prin muncă pe altul în acelaşi – de exemplu a-ți prepara hrana, ce transformă substanța alimentului în corporalitate. Din rațiuni de simetrie, vom numi *alteritate rea* aceea pe care o oferă nevoia sub forma patosului căderii. Astfel poate deveni evident faptul că există o mişcare metafizică opusă aspirației, dorinței care trimite la intangibilul unei transcendențe bune, mişcare ce permite Eului o anume centralitate dominativă unde totul porneşte din aprehensiunile lui. În nevoie, ca să formulăm o imagine tare – transcendența se prăbuşeşte peste eu, îl invadează fără a-i lăsa timp să se apere, mai cu seamă că însuşi *timpul este forma-de-a-fi-dezarmat a eului*. Nevoia vine dintr-un timp care a trecut, de aceea este imposibilă satisfacția. Dorința trimite la un timp viitor, când este dorită o anume finalitate; nevoia însă parvine ca şi cum dintotdeauna eul ar fi fost expus ei, dar abia acum s-ar întâmpla să o afle. Nu se ştie când a început să se manifeste nevoia, transcendența temporalității ei trimite la un imemorabil, ceea ce ar deschide posibilitatea unei definiții bune pentru interioritate. Înainte ca interioritatea să fie intenție prin care Acelaşi domină lumea, ea este nevoie prin care lumea domină Eul. Nu se poate susține teza autarhiei interiorității decât dacă se gândeşte un eu monadic abstract, rupt de relația cu alteritatea. Precaritatea eului, sărăcia expunerii lui în fața lumii, nesiguranța satisfacției, lipsa de promisiuni din partea alterității se revelează în nevoie, în acel grav dar originar enunț *„Mi-e foame!"*. Înainte ca Eul să apuce să spună celuilalt *„Iată-mă!"*, el a parcurs deja experiența, inevitabilă, a nevoii, a apucat să rostească *„Mi-e foame!"* Dacă am vedea aici o patetică deplorare a sărăciei sociale, nu am izbuti altceva decât performanța derizorie de a rămâne superficiali. Foamea este o formă a afecțiunii

metafizice, aşa cum este angoasa, nostalgia, deznădejdea, o foame care nu se satisface prin nutriţie, ci prin întâlnirea cu celălalt.

Lévinas o spune mereu, plăcerea revelează egoismul ca formă fundamentală a fiinţării subiectului; unicitatea ţine de această separare – care nu e ruptură, nici izolare –, imposibilitatea pentru eu de a fi în plăcere, în fericire, eul altuia, în tranzitivitatea modurilor personale. Separaţia marchează individuatul, refuzul universalităţii, restul din fiinţare care nu intră în definiţia celuilalt, singurătatea care nu se poate etala ca exterioritate şi în care cineva locuieşte, este acasă. Eul nu e conceptul[599] unei ipostaze generale, nici generalul persoanei întâi la care se referă un discurs abstract; eul este chiar surpriza ce se petrece în interioritatea de nedepăşit a conştiinţei prime, este un *aici* al vocativului a cărui direcţie nu poate fi vizată din exterior, aici care nu e loc în sens propriu, ci e *localitate* – adică *faptul-de-a-avea-un-aici* care nu se înscrie într-o topografie şi nu deţine o extensie pe care s-o poată ocupa altul. Separaţia însemnează *aici-ul localităţii*, unicitatea abstrasă din concept a eului, quiditatea lui topologică ce nu devine topografie. Locuirea de care vorbeşte Lévinas, casa eului şi sentimentul încercat în tihna bucolică de a fi acasă e această reverie a localităţii, aşezarea eului nu într-un leagăn ce-l poartă pe apele Nilului, ci într-o inimă ce pulsează dinăuntru; egoismul pozitiv al eului e această pulsaţie de interioritate pe care o resimţi ca un topos cuprinzător. Dacă tot am trimis la metafora inimii, să mai spunem că ritmul ipseităţii eului este unul cardiac, unul ce e dintotdeauna cînd eu sunt deja aici, unul ce nu încetează, care se petrece în mine, dar o dată cu mine, care mă petrec şi de care nu mă pot distinge. Conştiinţa interiorităţii este pulsul eului, cu sistolele şi diastolele prospecţiilor şi retrospecţiilor. Analogia merge, desigur, până la anumite limite. Nu poate fi ignorat totuşi faptul că ipseitatea se manifestă ca centru de pulsaţie egologică de care atunci când ştii că este, eşti deja în el; afli că el se petrece, fără prealabilul unei decizii, atunci când e prea târziu ca să nu te petreci împreună cu el. Am trimis la această metaforă cardiacă pentru a semnala ceva fundamental pentru interioritate: interioritatea nu este intenţie pentru că ritmul intenţionalităţii este bazat pe acest puls originar, ceva care pune în relaţie centrul de pulsaţie cu interioritatea în care se desfăşoară pulsaţia. Intenţionalitatea este proces, ritm iar nu centru de procesie. Ceea ce oferă condiţiile desfăşurării intenţionale este un fel de *inimă* a interiorităţii. Intenţionalitatea nu este secretul ultim al interiorităţii; eul nu este originar, este derivaţia personală a acelui centru de pulsiune. Atunci când deja pot să spun Eu, s-au manifestat acele condiţii de posibilitate în virtutea cărora eu mă pot indica autoreflexiv. Eul meu debutează cu rostirea, printr-un proces analog genezei biblice – spun Eu şi eul începe să fie. Dar mai înainte ca eu să pot spune Eu, interioritatea mea a pregătit condiţiile în care acest act de rostire să se petreacă. Considerăm că acest pre-originar în raport cu eul şi intenţionalitatea, acest orizont de interioritate fără diferenţa proclamată de eu este *persoana*. Trimitem prin acest sens al *persoanei* la o veche tradiţie filosofică ce a ştiut să

[599] „Refuzul conceptului nu este în acest caz doar unul dintre aspectele fiinţei sale, ci întregul său conţinut – el este interioritate. Acest refuz al conceptului împinge fiinţa care îl refuză în dimensiunea interiorităţii. Ea este acasă. Eul este astfel modul în care, concret, se realizează ruptura totalităţii, care determină prezenţa celui absolut altul. El este singurătate prin excelenţă. Secretul eului garantează discreţia totalităţii.", *TI*, p. 97.

distingă cu grijă persoana de subiect, ființa eului de conjuncturile lui speculative. Este vorba de sensul patristic al *persoanei*, cu care, desigur, nici fenomenologia, nici Lévinas nu au operat, ceea ce poate deveni marele lor complex.

Revenind în cadrele filosofiei lévinasiene, găsim că plăcerea constituie ritmul ipseității Ego-ului, suficiența fericită a lui Același. S-a afirmat o anume „*intenționalitate*" și în domeniul manifestării plăcerii, dar de alt gen decât cea determinantă conștiinței teoretice. În plăcere, Eul nu merge către lume, nu se exaltă în producția de sensuri; Eul cade către sine, se „*contrage*", se „*înșurubează*"[600] pe propria interioritate, se adâncește în intangibilul sineității care nu poate fi declinată prin garanția unor satisfacții. Alteritatea de care se îndepărtează în egoismul plăcerii devine apoteoză obvioasă cu fiecare pas străbătut în interioritate, cu fiecare pasaj apologetic prin care plăcerea se afirmă ca separație, – „*eul care vorbește pledează pentru fericirea constitutivă a propriului egoism.*"[601] În solitudinea plăcerii se consacră radicalul rupturii de totalitate, victoria separației interiorului de exterioritate; starea ipseității ce se ivește pe seama plăcerii este o *exaltare* a ființării interioare, un *a fi dincoace* sau deasupra faptului neutru al participării la ființă, un dincolo de ontologia ființei ființării, căci eul e mai degrabă această jubilație[602] a interiorității decât nota comună a ființei ființării. Fericirea nu este o modalitate a ființei, ea apare și se menține tocmai ca eveniment al egoismului fundamental al eului. În acest punct putem cădea de acord cu definiția lévinasiană a eului, una care se desprinde de liniaritatea sensului rațional cartezian: „*A fi eu înseamnă a exista în asemenea fel încât să fii deja dincolo de ființă, în fericire. Pentru eu, a fi nu înseamnă a se opune, nici a-și reprezenta ceva, nici a se servi de ceva, nici a aspira la ceva, ci a se bucura de ceva.*"[603] Se poate găsi aici temelia unui sens nou al umanismului.

Neglijența cu care fenomenologia a gândit corporeitatea o descalifică în cursa pentru un sens adecvat al umanismului. A înțelege corporeitatea înseamnă și a putea admite că esența acesteia nu revine la instituirea de sens – că lumea sensului nu epuizează sensul umanului, că în foame, în nevoie și satisfacție se consumă o istorie lipsită de memorie și de limbă, dar cu toate acestea, semnificantă. Plăcerea produce o inversiune a metodei transcendentale, exterioritatea nu mai este una a reprezentării, sensul corporeității fixează lumea într-o alteritate care nu revine la interioritatea unui constituant. Corpul și nevoile atașate de el – dar nu ca obiecte de podoabă cu care să se arate, ci ca răni pe care să și le ascundă – reprezintă visul în răspăr al conștiinței, un contramoștenitor al privilegiului primității. Lévinas găsește în mizeria și nuditatea corporalului[604] argumente împotriva

---

[600] „Eul plăcerii este contracția însăși a sentimentului, polul unei spirale căreia plăcerea îi descrie înșurubarea și involuția: mijlocul curbei face parte din curbă. Plăcerea se joacă tocmai ca *înșurubare*, ca mișcare către sine.", *TI*, p. 98.

[601] *TI*, p. 98.

[602] „Devii subiect al ființei nu prin asumarea ființei, ci bucurându-te de fericire, prin interiorizarea plăcerii care e și o exaltare, un *deasupra ființei*.", *TI*, p. 98.

[603] *TI*, p. 99.

[604] „Corpul este o permanentă contestare a privilegiului atribuit conștiinței de a «da sens» la orice. El trăiește ca această contestare. Lumea în care trăiesc nu e doar un vizavi sau un contemporan al gândirii și libertății ei constituante, ci condiționare și anterioritate. Lumea pe care o constitui mă hrănește și mă scaldă. Ea e aliment și

fenomenologiei reprezentării şi, de fapt, ocazia de a deplasa discursul filosofic spre etică[605]. Acelaşi e întâmpinat de Celălalt mai înainte să-şi fi anunţat sosirea, mai înainte chiar să fi făcut vreun pas către el; Celălalt premerge venirii eului în relaţie, preconstituie posibilitatea exercitării proiecţiei constituante. Hrana, alimentul, lucrul sunt imemorabile în raport cu istoricitatea eului, au ceva din eternitatea elementalului, pe care poate îl continuă, dacă i-am crede pe greci, şi căruia îi constituie epifaniile.

Ustensilul; elementalul; mediul; intenţia formală

Dacă exterioritatea ar fi numai ceea ce se asociază reprezentării, lume constituită în reprezentare, sistem de noemate, am fi în situaţia de a alege între două compromisuri deopotrivă de stânjenitoare: să spunem că nu există exterioritate în sens obiectiv, căci nu avem date despre o atare obiectivitate, ceea ce ar compromite principiul raţiunii – ar trebui să concedem că interioritatea e absolută, că Eul este necondiţionat. Dar atunci, cum am explica originea ca origine a reprezentării, istoricitatea prestaţiei intenţionale? Al doilea compromis, să spunem că interioritatea este obiectul propriei reprezentări, că eul este produsul unei intenţionalităţi constituante, ceea ce ne-ar permite să întrebăm: cum se poate ca eul să-şi fie în acelaşi timp constituantul şi constituitul, să existe ca şi constituant înainte de a fi constituit? Jocul e marcat evident de circularitate. Ca şi constituant, ar trebui să fie înainte de a putea fi ca ceva, să fie într-o anterioritate pre-originară, să fie etern. Dar atunci de ce ar avea eul constituit un originar? Reprezentarea ar fi corelativă constituirii şi ar coincide în această infinitate vicioasă. Pentru a smulge eul fenomenologic din asemenea inconsecvenţă, vom admite că există o parte a exteriorităţii care se sustrage controlului subiectului, care nu revine la coincidenţa, în reprezentare, cu intelectivul. Plăcerea pune în relaţie cu lucruri care nu sunt reprezentări, cu calităţi care nu sunt atribute, cu tipuri de fiinţare ce nu derivă din sistemul prospectiv al intenţiei: gustul unui strugure, parfumul brazilor, fâlfâitul de aripi al păsării, forma norilor pe cerul de asfinţit. Toate acestea se arată în chip originar, sunt acum pentru prima dată şi se configurează sub ochii mei, dar nu din intenţia mea. Nu e vorba despre *intenţia de realitate*, care există în mod imediat în orice manifestare subiectivă, ci de *intenţia formală*, adică acea instantaneitate care să surprindă forma spontană sub care se arată exterioritatea. Intenţia de realitate proiectează pe un fond de fiinţă toate fiinţările posibile. Nu asta vizăm să punem la îndoială. Până aici nu există exterioritate. Ceea ce am numit intenţie formală este un *a priori* care nu generează forme, ci care e apt să surprindă în continuitatea

---

«mediu». Intenţionalitatea vizând exteriorul îşi schimbă sensul în chiar această vizare, devenind interioară exteriorităţii pe care o constituie, ea vine, într-un anume fel, din chiar punctul unde se duce, recunoscându-se ca trecut în propriul ei viitor, ea trăieşte din ceea ce gândeşte.", *TI*, p. 108.

[605] „Je me trouve dans ma chair en tant qu'élu. Pourtant, dans la négativité de mon impuissance, je me trouve empêtré dans l'impossibilité de me dérober. Je me trouve en rapport avec une responsabilité se donnant à partir d'un appel infini.", cf. Bernhard Casper, *La temporalisation de la chair*, în. vol. *Positivité et transcendance*, ed. cit., p. 179.

spontaneității configurații exterioare. De exemplu, îmi pot reprezenta zborul de pasăre, dar *intenția formală* înseamnă să fiu apt, acum când o pasăre și-a luat zborul din copac, să surprind „*formele*" nereprezentate pe care le descrie zborul ei, adică exterioritatea zborului care nu reproduce niciodată ideea mea de zbor și nu repetă vreun traseu prestabilit; zborul care se configurează când se petrece și care nu revine la curba reprezentată în sinteze concordante după ce a încetat – curbă care nu are nimic din esența zborului, ci este doar conversia trigonometrică a unei mobilități ireproductibile. Intenția formală e receptare, sensibilitate corelată exteriorității, prin ea evenimentul se refuză schemei, pentru că nu există schemă și nici repetiție. Ea solicită abandonarea prejudecății metodice că există planuri și scheme generale de probabilitate după care se petrec toate actele; într-o explicație prea abstractă, se poate ca acele planuri să existe într-un posibil intelect abstract, dar pentru relația mea cu evenimentul ele nu contează. Fiecare act are o unicitate spontană; a-l înțelege înseamnă a-l putea pândi și surprinde în această spontaneitate formală. Știu că în fiecare toamnă păsările migratoare zboară în aceeași direcție. Nu planul topografic pe care conștiința mea îl trasează dinainte reprezintă zborul păsărilor, ci fiecare bătaie de aripă, fiecare luptă cu curenții, cu noaptea, cu oboseala, fiecare abandon și fiecare prăbușire, fiecare speranță ce se curmă pe pustietatea unei stânci pierdute în larg. Despre toate acestea nu pot ști nimic; mi le pot imagina poetic, dar imaginile nu ar coincide cu efectivitatea fiecărui act real din care se compune un zbor. Există o exterioritate absolută a zborului, o exterioritate a faptei ce nu exprimă rețete ideale, a faptei ce se petrece mereu pentru prima dată. O pasăre norocoasă migrează în fiecare toamnă, însă acum e pentru prima oară această toamnă, acum e pentru prima oară zborul din această toamnă și poate pentru prima oară când acea pasăre nu va mai sosi la țintă, deși ea a sosit de mai multe ori și cunoaște drumul. Dar poate acum nu-l va străbate până la capăt. În această toamnă, sigur o pasăre nu-l va străbate până la capăt. Această exterioritate a excepției evenimentului că o anume pasăre, nu știu care, va suferi, împotriva oricărei scheme, o suferință ce-i va curma zborul și cu asta se va prăbuși lumea unei interiorități pe care nu va fi în stare nimic să o substituie în ființă, aceasta contează. Marea obligație pe care credem că o are gândirea este să nu uite excepția acestei ratări a evenimentului singular de dragul schemei în care el a fost prevăzut; să nu uite acea pasăre care acum s-a prăbușit, de dragul generalității că anumite păsări vor cădea pe drum, că regula clară a naturii este să scape rând pe rând de toate cele ce s-au bucurat în ea. Filosofia gândește numai regula, numai planul, numai schema, numai conceptul, și cu asta pierde din vedere excepționalul actului, stării, individului, gestului, spontaneității. Cred că trebuie să se trezească din leneșa reverie a schematismului – atunci zborul, drumul și continentul celălalt nu vor fi simple concepte (pentru că, prea generale, aplicabile nimănui în particular), să se deschidă printr-o intenționalitate formală la imprevizibilul spontaneității, la inactualul excepției; atunci zborul ar fi acest fâlfâit de aripi pe care-l observ acum în ciudățenia nemaipomenită a singularității lui, drumul ar fi zborul lui, iar nu curba descrisă de o pasăre în drum către un alt continent, celălalt continent ar fi casa, livada, grădina unde păsările și-au găsit loc și odihnă.

Exterioritatea unicului, excepționalului, plăcutului emerge pe un fond de realitate care nu e ființă a ființării ci mediu elemental, *„mediu care rămâne esențial lucrurilor"*[606], indiferent care ar fi calitatea utilității lor ori modul receptării sensibile. Cu această teză, Lévinas deturnează ontologia *ființei ființului* către o filosofie a exteriorității, nu impersonale, neutre, abstracte, ci concrete, substanțiale, o ontologie a *mediului*. Lucrurile, obiectele, ustensilele, bunurile, alimentele nu pot fi justificate decât sub condiția unui elemental, pe care nu-l trădează, dar de care nu se pot desprinde, pe care nu-l cunosc, dar de care ascultă. Este insuficient și prea vag să spunem că lucrurile sunt erupții vizibile ale ființei, trebuie spus că ele sunt fețe ale elementalului, că ele se scaldă literalmente în marea elementalului: stelele sunt stele ale unui cer, fructele sunt ale unui pământ roditor, lumina este a unui foc ce arde în depărtare, valurile sunt ale unui râu sau ale mării, toate elemente vizibile ce stau suficient de aproape, încât cineva să le poată percepe. Nu ființa cerului, nu ființa mării sau a focului e cea care trimite semne, ci elementalul cerului care nu e același cu elementalul pământului ori al apei. Fără să-l suspectăm de nostalgii păgâne, îi recunoaștem lui Lévinas meritul de a fi readus în filosofie – după o îndelungată tradiție ontologică ce s-a refugiat în categorii – problematica mediului[607], substanță a vieții elementale. În mediu lucrurile se ordonează asemeni elementelor de mobilier, îl ocupă într-o varietate de feluri, fără totuși a i se putea sustrage, fără a-i spori sau împuțina substanța. Chiar dacă obiectele, lucrurile, ustensilele, bunurile pot fi apropriate și posedate, ele pot condiționa satisfacția și plăcerea, mediul lor nu poate fi totuși posedat, nu poate fi deținut, mai cu seamănă că orice deținător este deja al acelui mediu, este în el, se scaldă în el. Omul și obiectul se întâlnesc într-un mediu care nu poate fi al nici unuia; mediul este, după spusa lui Lévinas, *„pământ fără moștenitori, țarină comună"*, loc al plăcerii, al relației, al bucuriei, dar unul care se lipsește de cei ce se întâlnesc, se bucură, intră în relație. Mediul tutelează ca un terț preistoric condițiile relației, ale posesiei, ale plăcerii – o preistorie ce se bucură de un timp în care încă nu au avut vreme să experimenteze și să memoreze, anterior oricărei atitudini și oricărei decizii. Ubicuitatea prezenței mediului nu este actul unor imemorabile potențe, e chiar actualitatea lipsită de sincronismele medierii; fără formă sau „stil" propriu, învăluie în mod neperceput fețele lucrurilor fără a se lăsa la rându-i învăluit, acoperă fără să fie descoperit și conține fără să fie conținut. Nu poate fi văzut, pentru că nu are decât interfață, nu e mai mult suprafață decât adâncime, nu e mai mult apropiere decât distanță; este mobilitate a vântului, înălțime – fără un *cel mai* – a cerului, fluiditate a apei, strălucire a luminii, *„profunzimea elementului îl prelungește și îl face să se piardă în pământ și în cer."*[608] Esență a exteriorității fără de exterioritate, prezență fără act de venire la prezență, mediul se înfățișează fără chip. Travestiul lui impecabil este lipsa de mască împinsă până la nuditatea lipsei de față. Orice abordare a mediului se face din interiorul lui, ceea ce îl face

---

[606] *TI*, p.109.

[607] „Acest mediu nu se reduce la un sistem de referințe operaționale și nu echivalează cu totalitatea acestui sistem, nici cu o totalitate în care privirea sau mâna ar avea posibilitatea să aleagă, virtualitate a lucrurilor actualizată mereu de alegere. Mediul are o consistență proprie.", *TI*, p. 109.

[608] *TI*, p. 110.

invizibil și inabordabil; rămâi în el, cu el, dar fără s-o poți obiectiva. Nu există o extrateritorialitate a mediului de unde el să poată fi privit de sus, văzut de la distanță. Relația cu el pornește de la poziția corporeității și de la domiciliu[609] – punct ales în vederea unui calcul, loc de unde se începe măsurarea, poartă pe unde se poate intra și ieși, rămânând totuși prizonier *Aici*-ului. A fi orientat în mediu înseamnă a alege o casă de unde să poată fi privit pieziș, o țarină care să delimiteze pământul, o ancoră care să oprească plutitul în derivă. Obiectul, lucrul, arma, jucăria, alimentul fac să-mi parvină ceva din natura elementalului în așa fel, încât să pot realiza o finalitate pentru mine, o eficacitate dorită, sau să smulg o plăcere, forme în care totuși elementalul nu-și declină anonimatul și nu se alterează. Alteritatea este o realitate în interiorul mediului, între diversele instanțe, ipostaze sau monade care ajung la individuație; mediul ca atare nu are alteritate, cum nu admite nici exterioritate. Evenimente, determinații, moduri se configurează ca metamorfoze ale interiorității mediului în care toate cele ce există „*se scaldă*" în așa fel, încât destinul lor se consumă ca imersiune[610] la care nu pot renunța – nu se poate ieși la suprafața mediului și pentru motivul că nu există o suprafață. Elementalul este calificație lipsită de un principiu de posibilitate, este natură adjectivală fără de substantive, identitate fără de conținut abstract, proximitate care nu devine obiect. Însă obiectul, oricare ar fi el, îmi oferă proximitatea elementalului, proximitate care nu e măsură a distanței, ci pură metonimie. Calitatea elementalului nu trimite la un dincolo al esenței; ea se epuizează în aparența ei lipsită de orice ascundere.

Prin ustensilă, lucru, obiect, aliment, elementalul se lasă atras către satisfacție, poate fi antrenat în plăcere – măsura egoismului în relație cu exterioritatea și, după aprecierea lui Lévinas, categorie universală a empiriei. Ustensilul nu are suficiența ontologică a elementalului, el se justifică numai prin relație cu un manipulant al cărui scop poate fi plăcerea manipulării, exploatarea, utilizarea, jocul chiar. Finalitatea plăcerii autorizează calitatea ustensilului, *„lucrurile se referă la plăcerea mea"*[611], a posteriori-ul satisfacției realizează temporalitatea ca interval de întrebuințare *în vederea a...*, ceea ce poate fi obținut de mine decide ceea ce este lucrul. Ustensilele sunt epifanii tehnice în relația mea cu mediul, coordonată spre apoteoza egoismului în plăcere, în *fericirea de a trăi din...* Lucrurile, ustensilele, alimentele, jucăriile sunt validate printr-o ontologie a oportunității, nu au solemna autarhie a mediului, dar nici avantajul intențional al subiectului ce-și vizează plăcerea.[612] Trebuie precizat că plăcerea nu e întrebuințată aici ca și categorie universală, nu propune un sens univoc pentru multitudinea chipurilor de ființare. Este vorba de plăcerea privată dincolo de sensul ei teoretic, de satisfacția proprie unui eu în

---

[609] „Omul plonjează în elemental plecând de la un domiciliu... El este interior față de ceea ce posedă, în așa fel încât putem spune că domiciliul, condiție a oricărei forme de proprietate, face și viața interioară posibilă. El este în acest fel acasă.", *TI*, p. 110.

[610] „Interioritatea imersiunii nu se converteşte în exterioritate.", *TI*, p. 110.

[611] *TI*, p. 111.

[612] „Chiar și ustensilele care sunt în vederea... devin obiecte ale plăcerii. Plăcerea unui lucru, fie și ustensilă, nu constă doar în a aduce acest obiect la uzul pentru care e fabricat – pana la scriere, ciocanul la cuiul de bătut –, ci și în a te chinui sau a te bucura în acest exercițiu.", *TI*, p. 111.

exact conjunctura în care se află, neînlocuibil de nici un altul, chiar fără obligația de a fi consecvent în dorința de a-și manifesta plăcerea. Derizoriul sau sublimul nu sunt aici deosebiri esențiale. Alteritatea are dreptul la diferențe absolute în ceea ce privește egoismul plăcerii. Gratuitatea satisfacției care nu trimite la transcendența vreunui sens exprimă ceva din singularitatea umanului, trăirea în virtutea unui joc ce-și declină scopul, manifest care nu devine doctrină, voluptate a dezinteresului față de principii, mod de a scanda într-un metru pe care lumea nu-l poate învăța, dar care rezonează cu intimitatea situării eului în lumea elementală, căci prin circuitul plăcerii lucrurile sunt redate matricii lor elementale. Tensiunea plăcerii aboleşte îndreptățirea autonomiei lucrului, proclamă vincibilitatea aderenței celuilalt la emfaza egoismului[613] meu.

Între criticile orientate împotriva lui Heidegger, Lévinas găsește că analitica *Dasein*-ului nu include plăcerea, esența însăși a ființei separate, *„Dasein-ului nu-i este niciodată foame"*. Sensibilitatea persoanei afirmă în mulțumire finitudinea obiectelor, utilitatea ustensilelor, calitatea alimentelor; mulțumirea consacră poziția eului în elemental ca *fapt de a trăi din...*, element pe care nu îl realizează ca obiectitate, cât ca fond al apariției obiectului, lucrului, alimentului. În acest fel, relația cu elementul devine act al plăcerii, unul ale cărui condiții sunt dintotdeauna pregătite pentru experiența eului, căci mediul precedă orice manifestare ca *antichitate ireprezentabilă* – vechime a condiționalului anterioară oricărei expresii a ipseității. Aşa cum în experiența fenomenologică eul nu-și poate gândi orizontul pe care ea apare pentru că în momentul apariției – arhetemporalitate – este tocmai cuprinsă în el, în relația cu elementul, acesta nu poate deveni experiență obiectivată[614] căci experimentatorul este el însuși mod al obiectivării elementale. Poziția găsită de subiect în lumea elementală este ea însăși un mod de a fi al elementalului, atitudinea *față de* este atitudine *în* element. Nu se poate lua poziție împotriva elementului, de vreme ce luarea de poziție este condiționată de situarea în element. Locuirea nu comportă descripție topologică, sentimentul locuirii erupe în proiectul localității. *Aici*-ul indică imanența sentimentului local la adăpost de orice lunecare în transcendentul spațialității. Când spunem că eul locuieşte în mediu, înțelegem că localitatea este însăși imanența eului în acest mediu şi că ea constituie plăcerea[615] ca un *a trăi din...* sau a sta acasă în propriul orizont. Însă plăcerea nu trimite expres la anumite calități ale elementului, voalate de satisfacția cu care sunt întâmpinate înainte să fi fost gândite, înainte chiar să li se fi bănuit esența. Plăcerea trimite la calificații fără substanță, la un *a fi* anterior obiectivării, în genul *apeiron*-ului. Faptul că ea trimite o pune în relație cu neantul – separația plăcerii de elementul la care trimite. Orizontul de descripție al

---

[613] „În plăcere sunt doar pentru mine, în mod absolut. Egoist fără nici o referință la Celălalt – sunt singur fără singurătate, în mod inocent egoist şi singur (...), fără urechi precum un pântec flămând.", *TI*, p. 112.

[614] „Nu pot desigur să *gândesc* orizontul în care mă găsesc ca fiind un absolut, însă *stau acolo* ca într-un absolut. A sta acolo diferă tocmai de *a gândi*. Bucata de pământ care mă susține nu este doar obiectul meu, ea susține şi experiența mea privitoare la obiect. Locurile călcate nu îmi rezistă, ci mă susțin. Relația cu locul meu prin această *stare* precedă gândirea şi activitatea.", *TI*, p. 115.

[615] „A simți înseamnă tocmai a fi sincer satisfăcut de ceea ce se simte, a juisa, a refuza prelungirile inconştiente, a fi fără gândire, adică fără gânduri ascunse, fără echivoc, a nega toate implicațiile – a sta acasă.", *TI*, p. 116.

plăcerii e mărginit de obscuritatea lipsei identității, orizont al întunecimii unde se pierd chipurile zeilor, chiar dacă încă vocile lor pot fi auzite. Pentru Lévinas, experiența originară a ființei este sonoritatea – expresia verbală a relației.

Dimensiunea nocturnă a viitorului; Ilyalitate

Relația cu intangibilul elementului, pe care plăcerea îl invocă mereu fără a-l designa, orientare către etern imediatul satisfacției aduce în discuție temporalitatea – orizontul sub care mi se oferă promisiunea. Acest timp care nu e încă satisfacție, dar e deja promisiune se află pe undeva pe aproape, dar *nu aici, nu acum*. Simptomul sosirii lui este clar, dar totuși încă întârzie. Elementul satisfacției ce *vine fără să poată sosi* este invizibilul temporalității, dimensiunea lui nocturnă numită de către Lévinas *il y a – se află*. Întârzierea plăcerii ce a promis că-mi parvine, întârziere ce nu s-a anunțat și nu are scuzele pregătite, această noapte în care nu-mi este permis să caut o direcție ori un motiv și care mă dezarmează condamnându-mă la pasivitate exprimă cel mai adecvat relația, mediată de elemental, a plăcerii cu timpul. Ochii deschiși în invizibil, prospecțiune a ceea ce nu câștigă din efortul ei decât evidența căutării oarbe, aceasta e dimensiunea nocturnă a viitorului. Acel „*încă nu*" rămâne invizibil în ciuda tuturor pro-tențiilor, își rezervă gratuitatea surprizei absolute. Ca și noaptea, viitorul se află acolo, la un pas; toate faptele, toate visele, toate mișcările noastre duc spre el, însă el ca atare nu e aici. Între *aici* al prezentului și *acolo* al viitorului nu e decât o clipă, dar separația este totuși radicală, pentru că e vorba de dia-cronie, de ireversibil și necondiționare.

Un text al lui Maurice Blanchot[616] pune bine în evidență caracterul neutru al nocturnului, *ilyalitatea* acestuia transparentă în dispariția vizibilului:

„În noapte totul a dispărut. Este prima noapte. (...) Dar când totul a dispărut în noapte, *totul a dispărut* apare. Este altă noapte. Noaptea este apariția lui *totul a dispărut*. Ea este ceea ce se face prezent când visele înlocuiesc somnul, când morții se petrec în adâncul nopții, când adâncul nopții apare prin cele care au dispărut. Aparițiile, fantomele și visele sunt o aluzie la această noapte goală (...) cine-le aparent în noapte este noaptea care apare, și stranietatea nu vine numai din aceea că ceva invizibil s-ar face văzut la adăpostul și solicitarea tenebrelor: invizibilul este atunci ceea ce nu poate înceta să se vadă, neîncetându-l care se face văzut."

Nocturnul și viitorul au în comun deschiderea ec-statică pură solicitând experimentarea inexperimentabilului; noaptea ca atare nu se face vizibilă, după cum nici viitorul nu se face act, oricât de pre-vizibile i-ar fi evenimentele. Viitorul nu e suma posibilă a ceea ce s-ar putea întâmpla mai devreme sau mai târziu, ci acel „*dincolo*" ce se refuză experienței menținând subiectul temporal într-o pură și vană deschidere ec-statică. A fi deschis viitorului înseamnă menținere ec-statică în proximitatea neantului – acel „*nu*

[616] *L'Espace littéraire*, pp. 215-216, citat de Jacques Rolland în *Parcours de l'autrement* (Paris, PUF, 2000), p. 246.

încă" al dia-croniei absolute. Noaptea se face vizibilă în invizibilitatea formelor, apare în dis-parițiа lucrurilor din raza vederii; viitorul ad-vine în iminența donației de eveniment ce nu-și definește finalitatea, se arată pe seama purei paseități cvasiregulate a celor ce capătă drept la prezență. Evenimentele vin la prezență și astfel viitorul, care nu are prezent, ad-vine ca spațiul posibilității lor infinite. Vine doar toamna, vine bătrânețea, vine moartea, dar nu vine viitorul. El rămâne bine protejat de nocturnul in-actualității. Orientarea către viitor, ec-staza pură nu corelează eul cu un *dincolo*, cu o transcendență reală, posibil de contactat. Viitorul este un dincolo de dincolo, adică futurița ca principiu, prin urmare, inexperimentabilul. Indeterminatul *ilyalității* definește atât nocturnul, cât și viitorul, pe primul ca invizibilitate, pe cel din urmă ca in-actualitate.

Oricare experiență ce implică deschiderea ec-statică devine numai specie a relației cu viitorul. Este falsă reprezentarea viitorului prin proiecție, prin activitate sau aspirație. În deschiderea ec-statică față de acel *„nu încă"*, eul este redus la pacientă, la pura așteptare; nu se poate pro-duce viitor prin orientarea en-ergiei eului către acel *„nu încă"*, pentru că, dacă ar fi așa, eul ar produce un viitor infinit, ar transcende moartea. Felul de-a adveni al viitorului este tocmai blocarea calității active a eului, stoparea proiectivității lui, reducerea la *„pasivitatea mai pasivă decât orice pasivitate"*, la vulnerabilitatea suferinței și morții. Eul cade către viitor fără posibilitatea de-a se opri, fără drept la inițiativă, așa cum cade în durere și moarte. *Ilyalitatea* viitorului – adică viitorul ab-solut, care nu devine eveniment, purul fapt al advenirii fără precizarea evenimentului care astfel își pierde consistența, viitorul infinit – îl transformă în pacient al advenirii neutre, venire fără un venit, sur-venire fără prezentificare. Viitorul advine în sensul că neutralizează demersul proiectiv al eului, îi decalează ex-cursul către *„nu încă"*, îl condamnă la dia-cronie. *Ilyalitatea* revelă nu faptul că ceva vine, că ceva se întâmplă sau ordinea în care se întâmplă, ci, dincolo de asta, modul futurității pure, neîncetatul mișcării de advenire, opusă ca sens proiectivității eului, așa cum vine noaptea, fără să vină propriu-zis prin mișcarea de retragere din lumină (prezență) a lucrurilor. Nu faptul că *ceva* se întâmplă, ci acest *„se întâmplă"* lipsit de evenimențialitatea care-l atestă, viitorul pur, pânza goală de pe care s-au șters toate formele, pelicula în acțiune de pe care toate cadrele s-au estompat, arătându-se astfel doar activitatea pură, en-ergia mobilității privată de forma unui telos. Avem aici în vedere relația cu *temporalitatea pură, din care evenimentul este exclus*, un timp ce nu devine idee, eveniment, fapt, amintire, pe care eul îl experimentează în pasivitatea căderii către nocturnul viitorului. Viitorul advine în mișcarea de retragere din prezență a eului, care e tocmai actul deschiderii ec-statice, căderea către... Nocturnul viitorului, mersul fără direcție în noapte al unui eu care nu poate să nu debordeze protenții, nu poate să nu cadă către acel „nu încă" decât o dată cu moartea, când temporalitatea devine pur prezent, neutralitate a actualității.

Importanța gândiri *ilyalității* temporale este, considerăm, decisivă pentru depășirea unei viziuni istoriste sau fizicale, unde timpul este suma evenimentelor ce se petrec sau a clipelor ce-și succed prezența. Aici temporalitatea nu se compune din clipe, nu se divide în trecut, prezent și viitor, nu este corelativă evenimentelor. În experiența comună evenimentul este ocazia de-a atesta temporița și ordinea în cadrul acesteia. Trihotomia timpului servește orientării eului în propria experiență, corelativă evenimentelor externe,

însă ea nu califică natural temporalitatea. A remarca nocturnul temporalității înseamnă a vedea în gol evidența că evenimentele s-au retras, emfază a purei apariții lipsite de aparenți. *Ilyalitatea* viitorului nu rezervă surprize de un fel sau altul, nu împlinește speranțe sau ambiții, nu se pretează la calificări corelative evenimentului, ci este pură advenire, experimentată de eu ca neputință a lunecării în noapte, orbire, pierderea luminiscenței dată de eveniment. *Il y a, „lată!*", privire către evenimentul ce se exclude viitorului ce-l promite, privire a viitorului care *„mă privește*" din noapte, vedere a invizibilului, întâmpinare a ceva care nu poate fi așteptat sau evitat, vulnerabilitate prin care eul își pierde calitatea sa de eu, căci nu poate *„să poată"* ceva în raport cu pura advenire. Acesta credem că este sensul viitorului pur și, în cele din urmă, posibilitatea experienței morții. Pentru sine, eul nu moare propriu-zis, însă realizează această emfază a pacienței, *„a nu putea să poată"* dinaintea *ilyalității* viitorului.

CAPITOLUL VI

AL TREILEA GEN

Altfel decât ființa sau neființa

Spectaculoasele heteromorfisme sub care își oferă ocurențele cele două categorii generale ale metafizicii par a defini, în chip formal ultim, sensul realului în sistemele strict dualiste. Acestea n-au avut mereu ultimul cuvânt, căci între afirmația ca gen și negația ca gen – reverie a simetriei perfecte –, se înșiruie speciile ființei-neființă ori ale neființei-ființă atunci când dialectica primește câștig de cauză. Încă de la *Sofistul* știm că devenirea este un gen terțiar în care ființa și neființa coincid. Marii teologi ai apofatismului, misticii renani, Spinoza, Hegel, Sartre, Heidegger o vor repeta, fiecare cu timbrul personal și cu seturi metaforice specifice. Înainte cu mult de apariția lui Lévinas, filosofia europeană consacră, alternativ – un fundamental pluralism și relativism sistemic ce se va dovedi foarte fertil în modernism și post-modernism, atât de elogiat actualmente de o figură semnificativă ca Rorty –, sisteme ale antinomismului sau ale coincidenței dialectice. Am fi însă neglijenți în ideație dacă l-am asimila pe Lévinas uneia sau celeilalte dintre alternativele metafizicii tradiționale.

La o privire un pic severă, Lévinas se complace în beatitudinea reificărilor lingvistice; *„altfel decât a fi sau a nu fi"* poate apărea ca un terț, încă nefixat de sens, decât prin abstragerea de la antinomismul metafizic pe care-l denunță. La modul expresiei, terțul pe care-l vizează trebuie să se impună solicitând un sens nou, în afara celor două categorii consacrate, să se angajeze ca negație a binomului metafizic pentru a-și provoca afirmarea diferențiatoare. Refuzul sistematic, uneori alergic al filosofiei lévinasiene, se pronunță contra *„totalității"* pe care ar putea s-o impună un monism riguros al ființării exclusive – egologia, ontologia fundamentală – sau sinteza unor principii adverse – dialectica, fie ea și în variantă hegeliană. Lecția ființei absolute nu poate edifica întru totul, câtă vreme e vizibilă fractura morții, epifania neființei. Dar nici radicalitatea antinomismului nu spune ultimul cuvânt atâta vreme cât, în intervalul deschis de posibilitatea neființei, se ființează, cât discontinuul fecundității reafirmă ființa ca origine și sens cu chip principial. A considera neființa ca simplă operație negativă, lipsită de temei ontologic, în interiorul unui afirmativ generic – ființa identică totalității –, implicând chiar și regulile care produc într-o conștiință teoretică posibilitatea negației, anunță caracterul emfatic al totalității în care relația, deși nu se anulează, e servilă *heno*teleologiei. Invers, a considera, heideggerian, că neființa precedă *Nu*-ul și negația înseamnă a adera la un soi de

maniheism metafizic, care se continuă ori într-o etică nihilistă, ori în utopia unei eschatologii prin hazard. Dualismul strict metafizic nu inovează semnificativ cadrul de comprehensiune şi semnificare deja fixat prin dualismele teologice. Tipul formal pe care acestea îl cultivă par să fi fost preferate de conştiinţa europeană. Logica devenirii deschide spaţiul fertil al compromisului, vizibil în *Cartea lui Iov*, în *Evanghelii* ca şi la Platon şi-n filosofia ulterioară. Arta de a convieţui, politica, sociologia şi etica contextualizează în interes pragmatic logicile compromisului. Fiinţarea în lume este în însuşi principiul ei, în forma şi sensul ei ultim, deopotrivă fiinţă şi nefiinţă, astfel că doar prin exces de abstractizare se vorbeşte de fiinţă pură, de nefiinţă pură. Fiinţarea e din capul locului un *dincolo* de fiinţă şi nefiinţă, e un terţ temporal, deşi poate mai corect ar fi să o considerăm gen prim şi să lăsăm diadei dezavantajul secundarităţii abstracte. Nu se fiinţează fără nefiinţă decât în modelul vieţii pure divine, panteiste, energetiste, accesul la afirmativul pur se constituie pe cale strict logică. Simetric, nu se poate concepe nefiinţarea pură – neant absolut fără subiectul negativ – decât în modalitate operaţională. Ceea ce se numeşte *a fi* implică deja nefiinţă – origine, finitudine substanţială, identitate formală sau procesuală ca limite, finalitate. Nu se operează cu sensul lui a fi într-o ontologie radical afirmativă, pentru că orice obiect indicat ca fiind îşi con-ţine nefiinţa. Dar nici cu sens strict negativ nu se operează, pentru că actul operaţiei afirmă fiinţa operatorului. Dualismul formal al metafizicii se demolează sub apăsarea opiniei criticismului transcendental – în fapt, sensul oricărei filosofii este corelatul transcendental al unor apriorisme de structuri, funcţii, relaţii.

„Altfel decât a fi sau a nu fi", altfel decât excluziunea metafizică este şi devenirea, temporalitatea fiinţării, modurile fiinţării, formele şi sensul, iar Lévinas trebuie să o fi ştiut. Cu toate acestea, el propune o a treia categorie, produce, ca figură, un triunghi metafizic, desigur, mai complex, mai revelator decât balanţa de ale cărei braţe atârnau sistemele metafizice dualiste. *A fi* şi *a nu fi* sunt prezervate în aria semantică lévinasiană cu ocurenţele lor tradiţionale, însă proiectul etic depăşeşte dualitatea lor într-un *dincolo* modal, într-un, provizoriu numit, *altfel decât*...[617] Nici fiinţă pură, nici nefiinţă pură, definit în afara cadrului rigorii divergenţei, *altfel decât*...[618] anunţă o fiinţare, şi până aici nu se întâmplă nimic novator, trimite la o fiinţare necoincidentă sensului fiinţei şi nefiinţei mele, la un extra-sens prin raport cu ceea ce se poate constitui. *Altfel decât*... trimite la alteritate, la eminenţa unor calităţi, şi asta nu mai revine la genul dialectic, nu se produce în sinteza fiinţei şi nefiinţei mele. Alteritatea, ca şi gen originar de data asta,

---

[617] „Tout l'effort d'Emmanuel Lévinas consiste à mettre en question la domination traditionnelle de l'onto-logie comme discours ou Dit de l'être et à lui opposer l'éminence d'un Dire éthique et meta-physique cherchant à laisser apparaître un «autrement qu'être» ou un «au-delà de l'essence».", cf. F. Guibal, *...et combien de dieux nouveaux*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 113.

[618] „...le concept le plus important de la philosophie de Lévinas est celui d'autrement qu'être. (...) Lévinas parle de l'autrement qu'être comme d'une expression qui prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être de néant (...) ...l'idée de création constitue une voie d'accès privilégiée à la compréhension de l'autrement qu'être.", cf. S. Petrosino, în vol. *La différence comme non-indifférence*, ed. cit., pp. 97-98.

specificând că nu genul îl interesează pe Lévinas, ci unicitatea personală, nu este obiectul în a cărui constituție ființa și neființa coincid; nu obiectualitatea ori comprehensibilitatea lui se are în vedere. Nu faptul că altul este sau nu este devine acum semnificativ; acesta nu trebuie validat sau invalidat ontologic. Alteritatea este *„categorie"* – provizoriu numită astfel, căci nu e vorba de o categorie în sens strict – mai semnificativă decât corelația ființă-neființă ce se etalează oarecum implicit. Prin alteritate devine vizibilă diferența radicală față de orizontul transcendental, unde ființa/neființa coincid cu gândirea. Reveria acestei identități facile trebuie examinată, în consecința ei, metafizicile occidentale au transformat sensul ontologiei ori al onto-teologiei în psihologie a analiticii transcendentale. De aici se enunță că nu mai este ființă decât împreună cu și pe seama conștiinței ce-o situează tematic; apoi, dacă neființa se situează tematic, ea însăși devine ființare. A afirma sau a nega ființa unui obiect sunt operații derivate din evidențe prerationale; încă ele nu semnifică ceva, decât că un obiect poate fi vizat. Alteritatea obiectului introduce deja sensul particular, sub a cărui apologie se consumă istorialul obiectului. Alteritatea transcende ființa și neființa, ca și corelativitatea devenirii. Diferitul alterității con-ține sens în afara cadrului ontologic; signifianța alterității nu e afectată de ipoteza prezenței sau absenței ontologice. A avea ființă nu implică a semnifica, iar a pierde ființa nu înseamnă a deveni nesemnificativ. O ontologie barbară care ar spune că ceea ce nu e nu poate avea sens ignoră că nici ceea ce e, prin pura ființare, nu emite sens sau chiar că simpla ființă, indeterminată, fără limite, poate fi asimilată[619] răului, cum Lévinas o și face de altminteri. Sensul este corelativ alterității ca persoană. Spunând că acel *altfel decât...* este alteritatea, se anunță o propoziție cu sens metafizic, în afara identității logice. E postulat domeniul unei realități care scapă ca sens diadei metafizice – nu s-ar putea, de pildă, deduce chipul unuia dintre apropiați din generoasa afirmație a ființei. Nonsensul enunțului univocității ființei o readuce la condițiile neantului. În pura ființă, celălalt este neființă pentru că nu se configurează. E chiar imposibil un celălalt în pura ființă identică principiului negativ față de pozitivitatea individuației. Ființarea alterității poate să apară ca neființă pentru sensul general al ființei. De aceea, alteritatea este dincolo de jocul speculativ, desuet, al ființei și neființei. *Dincolo*[620] *de ființă* înseamnă, pentru Lévinas, ieșirea din filosofiile care se obligă să explice realul pornind de la originaritatea unui principiu, sursă primă, de la un Dumnezeu absolut sau un subiect absolut. O astfel de realitate este inevitabil una constituită intențional. Dar etica alterității își orientează atenția către cineva care nu este constituit, care nu parvine consecutiv fixării originante, nici nu își datorează forma unor condiții de reprezentare sau aprezentare.

---

[619] Observație făcută de J.-L. Marion în debutul studiului *L'autrui de l'individu*, vol. *Positivité et transcendance*, ed. cit. p. 287.

[620] „Révélation de l'au-delà de l'être qui certes n'est peut-être qu'un mot; mais ce «peut-être» appartient à une ambiguïté où l'anarchie de l'Infini résiste a l'univocité d'un originaire ou d'un principe; à une ambiguïté ou à une ambivalence et à une inversion qui s'énonce précisément dans le mot Dieu – l'hapax du vocabulaire, aveu de «plus fort» que moi en moi et du «moins que rien», d'un rien qu'un mot abusif, un au-delà du thème dans une pensée qui ne pense pas encore ou qui pense plus qu'elle ne pense.", *AE*, p. 244.

Astfel, relația cu altul demolează obsesia pentru principiu, *arhé*, călăuzind filosofia mai curând în direcția pre-originarului chipului străin, făcând din logos un circuit pneumatic al rostirii (*Le Dire*) fără spusă (*sans dit*). Pe temeiurile acelei rostiri, care e în primă instanță pură donație a psihismului – deschidere a sensibilității, esența subiectului –, pură proximitate, se poate constitui mai apoi lumina – metaforă heliologică – sub care esența s-ar dezvălui și cunoașterea ar fi posibilă. Însuși caracterul formal al interogației, al problematizării filosofice s-ar găsi latent, crede Lévinas, în interogativul reprezentat de proximitatea celuilalt. O dată înțelese acestea, întreaga istorie a metafizicii trebuie să fie reconsiderată. Tematizarea se produce în consecința „uitării" celuilalt, metafizica devine efectul ideologic al pierderii nemijlocirii aproapelui. Jocul în care se află Lévinas îi cere abilitatea de a reinstaura nemijlocirea[621] responsabilității într-o cultură a mijlocirii, de-a conta pe *relație* mai degrabă decât pe analiza hermeneutică. Etica începe în nemijlocirea feței celuilalt, metafizica, în sens tradițional, se inaugurează o dată cu intrarea în scenă a unui *terț* obiectivant, care își ia libertatea de a produce în acte sincrone esențe corespondente subiecților, *neutralizând* unicitatea și eliminând *enigma* de nerostit a chipurilor. Din momentul în care memoria preia, în economia sintezelor, sensul alterității persoanei, etica este deturnată sensului metafizicii fie ea ontologie a ființei ființului, fie intenționalitate constitutivă. Terțul este istoricul, gânditorul, contabilul, cel care nu stă în fața aproapelui – îl reprezintă[622] în conștiință – tocmai pentru că opera lui are nevoie de neutralitatea survenită o dată cu distanțarea. Relația frontală față-către-față își pierde signifianța etică o dată cu insinuarea terțului când privirea devine indirectă – ocoliș al conceptului și memoriei, curbă a reprezentării –, responsabilitatea rostirii (*dire*) devine discurs (*dit*) predicat în conștiința – loc al reprezentării, intenționalitate productivă, constitutivitate teleologică – despre celălalt. Proximitatea invizibilului – interioritatea ca altul – este înlocuită de vizibilitatea substitutului – altul în același –, chipul transcendent este acoperit de măștile logosului *kerygmatic*[623], tematizator. Aproapele dispare în discursul *despre* proximitate, veracitatea rostirii nemijlocite devine logică a analizei, discurs alienat în care se pierde chiar cel ce se vrea recuperat. Dispariția aproapelui este *păcatul originar*, cădere primordială în consecința căreia etica este înlocuită de fenomenologie, eveniment inaugural al însuși principialității egologice. Începutul, *arhé*, ca început al ordinii și filosofiei se hrănește din evenimentul rupturii relației de proximitate: „*de la responsabilitate la problematizare – aceasta este calea*"[624], enunț indicând căderea

[621] „La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question: précisément proximité. Elle se trouble et se fait problème dès l'entrée du tiers.", *AE*, p. 245.

[622] „L'entrée du tiers, c'est la fait même de la conscience, du rassemblement en *être* et, à la fois, dans l'être, l'heure de la suspension de l'être en possibilité, la finitude de l'essence accessible à l'abstraction du concept, à la mémoire rassemblant l'absence dans la présence, la réduction de l'être au possible et la supputation des possibles; la comparaison des incomparables, thématisation du Même à partir de la relation avec l'Autre, à partir de la proximité et l'immédiateté du Dire antérieur aux problèmes, alors que l'identification du connaître, par elle-même, absorbe tout *autre*.", *AE*, p. 246.

[623] *AE*, p. 249.

[624] *AE*, p. 251.

eticii în filosofie, unul ce este completat printr-o sarcină nouă cu care filosofia se vede învestită: să devină non-indiferență pentru altul, *„înțelepciune a iubirii în serviciul iubirii"*[625]. În măsura în care își propune să restaureze sinceritatea non-indiferenței, etica lévinasiană, ridicată ferm împotriva unei îndelungate tradiții, nu poate fi decât discurs apofantic sau, într-un sens special anagogic, asemeni marilor discursuri teologice. Acea rostire pre-originară credem că trimite la un cuvânt a cărui performanță nu este predicația, cât oficierea relației de proximitate[626] – cuvânt dincoace de logos și esență, identificat pripit de către Derrida cu invocația sau rugăciunea.

Deducția metafizicii[627] din etică, generarea spiritului interogativ din relația de proximitate trebuie considerate, desigur, între cele mai originale și curajoase eforturi de revizuire „a tuturor valorilor" întreprinse de Lévinas. Suntem angajați o dată cu aceasta pe un alt traseu explicativ decât acelea care privilegiază solitudinea psihologică a mirării în fața vastității cerului ori a necunoscutului, care preferă voința subiectivă de a ști pentru a ști sau pentru a putea ori acelea care cred, simplu, într-o ingenuă dorință de cunoaștere care ar fi fost sădită dintotdeauna în spiritul uman. Contrar tuturor acestora, geneza filosofiei ar trebui căutată în nemijlocitul sensibilității la alteritate, în urmele (*trace*) imemoriale lăsate de o afectare ce nu poate fi aleasă ori reprehendată. Evenimentul etic pre-originar – creația[628] celuilalt – devine acum origine a tuturor evenimentelor teoretice – chestionare, tematizare, verbalizare, judecare –, traseu înțeles de către Lévinas ca drumul rostirii către zicere, drumul responsabilității către judecată. Noțiunile filosofiei – conștiință, logos, concept, esență, ființă – își au preistoria[629] în incomparabilul chipului celuilalt, în lipsa de măsură și noimă a transcendenței – una ce nu se oferă investigației, ci privește[630] subiectul din inconvertibilul alterității.

---

[625] *AE*, p. 253.

[626] „Le Dire pré-originel, anarchique qui est proximité, contact, devoir sans fin – dire encore indifférent au dit et se disant lui-même dans le *donner*, l'un pour l'autre – substitution – requiert la signification du thématisable, énonce le Dit idéalisé, pèse et juge en justice. Le jugement et la proposition naissent dans la justice qui est mise ensemble, le rassemblement, l'être de l'étant. Ici avec le problème, commence le souci de la vérité, du dévoilement de l'être.", *AE*, p. 251.

[627] „Responsabilité pour les autres ou communication, aventure qui porte tout discours de la science et de la philosophie. Par là, cette responsabilité serait la rationalité même de la raison ou son universalité, rationalité de la paix.", *AE*, p. 249.

[628] „...la bonté de la création, la gratuité qui parle dans la création, déplace ainsi l'axe sémantique qui règle le concept de créaturialité du problème de l'être et du néant vers celui de la différence de l'altérité (...) la bonté qui parle dans la création (...) concerne la possibilité même du fait d'une création, c'est-à-dire d'une séparation qui ne soit pas un moins mais un plus, d'une séparation qui soit altérité ou, d'une séparation qui ne soit pas simplement négation.", cf. Petrosino, în ed. cit. p. 101.

[629] „Dans la comparaison de l'incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre: être. Tout est ensemble, on peut aller de l'un à l'autre et de l'autre à l'un, mettre en relation, juger, savoir de demander *ce qu'il en est* de..., transformer la matière. A partir de la représentation se produit l'ordre de la justice modérant ou mesurant la *substitution* de moi à l'autre et restituant le soi au calcul. La justice exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente, et qu'il y a aussi justice pour moi. Le Dire se fixe en Dit – s'écrit précisément, se fait livre, droit et science.", *AE*, p. 247.

[630] „Les autres d'emblée me concernent. La fraternité précède ici la communauté de genre. Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres.", *AE*, p. 247.

Relația de proximitate, *faptul-de-a-fi-unul-pentru-altul*, investește ordinea timpului cu alt sens decât cadrul evoluției evenimentelor private, un sens interpersonal – intertemporalitatea afecțiunii și a urmei celuilalt. Proximitatea, cea în care se decide veracitatea logosului, nu trebuie însă redusă la cadrul formal al experienței intersubiective; ea este ocazia cu care signifianța sensibilității eului pre-originar se produce ca signifianță a lui *unul-pentru-altul*, ca bunătate și dorință/aspirație metafizică. Ideea însăși de ordine socială, de justiție, de stat ar fi nonconfigurabilă fără prealabilul afecțiunii proximității, *„legea este în sânul proximității"*.[631]

Abia în evenimentul situării de sine a conștiinței transcendentale în fața unui obiect pre-situat, unul ce nu se solicită angajat în ființare, ci pre-există anterior originii relaționale și precedă subiectivitatea *cogito*-ului, alteritatea lasă să se ivească sensul an-arhic al unei transcendențe. Este transcendent cel/ceea ce poate stărui în obscuritatea orizontului anarhic mai înainte ca proiectul fenomenologic al unei centralități subiective să-l poată viza. Anterioritate în raport cu actul vizării, alteritate în raport cu totalitatea sferei conștiinței intenționale, inaugurează un sens nou pentru transcendență, care nu mai este nici Ființa, nici Neființa, nici Dumnezeu. Pentru că Ființa este ființă a ființării subiectului, sensul ei revine la subiectivitate; pentru că neființa se decide în experiența antefactuală a morții, aceasta se constituie ca pur orizont de existențialitate și comprehensiune al unui dincolo sau dincoace de moarte ori principialitate a posibilității morții – sens iarăși contextualizant. Abia o dată cu alteritatea vine către subiect ceva care lui nu-i poate aparține, devine pentru întâia oară posibil un eveniment de *întâlnire* unde eul nu-și poate integra „altul" – frapare a frontalității reciproc ireductibile, impact a două/multe sfere care rămân totuși separate, întregi, autonome, se anunță ceva strict obiectiv, cineva care poate *obiecta* la intențiile subiectului, i se poate opune, îi poate scăpa ca esență. Ființa și neființa nu obiectează în modul sugerat mai sus al alterității.

A spune că ființa este temei absolut, categorie de maximă generalitate care exprimă însăși principialitatea posibilului realității înseamnă a repeta truisme care nu dezvăluie nimic. A ființializa faptul că se există nu e decât parazitare metafizică în jurul unei operațiuni logice elementare – legea întemeierii. Pentru nici o filosofie nu a fost îndoielnic faptul că o ființă a ființării este temei absolut; însă dincolo de acest adevăr, orice insistență în jurul ființei devine delir tautologic. Oricare ar fi obiectul diverselor metafizici, în acel obiect ființa lui este implicită. Postulatul ființei ființării vrea să transfere interesul dinspre obiectul calificat înspre temeiul care posibilizează orice calificare, însă lasă apoi temeiul în umbra indicibilului acategorial. Despre ființa ființării nu se poate enunța nici un sens; se poate produce predicatul care să-i repete substantivarea. O filosofie ce-și propune să pornească de la și să repete enunțul tautologic uită non-sensul care-i ironizează consecvența.

Ca să existe un principiu de sens dincolo de suficiența, mereu reducționistă a subiectivității, este nevoie de obiecția alterității. Întrebarea metafizică fundamentală se produce în relație cu celălalt, lumea an-arhică a transcendenței – an-*arhie* ce nu revine la

[631] *AE*, p. 248.

dezordine, ci doar semnalează un dincoace de începutul circular al ipseității. Experiența eului nu poate *începe* în sine pentru simplul fapt că *e* dintotdeauna, într-o iluzie a eternității interioare, la sine. Celălalt deschide un punct transversal în tautologiile falsei veşnicii interioare, produce o fractură a suficienței, irelevant doxice, a ipseității. Folosind categoria amorsată de etica lévinasiană, am spune că experiența lumii debutează pe seama experienței *cu* celălalt, a exteriorității (a se remarca, nu experiență *a* celuilalt de către eu, ci experiență *cu* un alt eu exterior). Altfel decât ființă şi neființă este, în sens generic, alteritatea, ceea ce înseamnă nu faptul că aceasta nu cuprinde în sine ființa şi neființa, ci că ea este mai revelatoare decât principialitatea posibilului ființării şi neființării. Alteritatea iradiază sens propriu şi, astfel, transcendent, pe deasupra orizontalei binomului metafizic. Sensul propriu nu revine la proiecția de sens a unei heterointenții – sens în opoziție, avangardă metafizică, limbaj ce ştie să semnifice fără a denota.

Dincolo-de-ființă ca expunere a sensibilității

Scopul lui Lévinas este să omologheze alte categorii decât cele ale tradiției filosofiilor idealiste şi fenomenologice, în vederea calificării eticii ca *filosofie primă*, unde subiectul să nu fie reductibil la esență ori concept, să nu rezulte din vreo intenție constitutivă. Adesea vom putea remarca însă ingratitudinea deliberată a criticilor în bloc[632] şi sub impulsul unor ambiții reformiste cu orice preț. Universalizarea atitudinii etice, atitudine practică, iar nu sistem de principii, este o ambiție care se oferă ca sub delegația unei revelații ecosistemice. Celălalt trebuie salvat cu orice preț, prețul fiind chiar acceptarea naturalității, a universalității atitudinii etice. Cu atât mai mult, cu cât nu se impune cu evidența naturalului, aceasta deschide câmpul unei opțiuni. Rațiunea care susține respectabilitatea omului în morala kantiană transformându-l în scop în sine, justificând imperativul categoric, e înlocuită aici cu transcendența calitativă – pozitivă, spun unii comentatori – a alterității, *Illeitatea*. Persuasiunea discursului lévinasian nu şi-ar dovedi eficiența, dacă nu ar fi în prealabil asumată disponibilitatea de-a accepta ritul de semnificare/mitizare a celuilalt sub calificările transcendenței, infinității, majestății etc. Poate să ne convingă numai după ce a fost acceptată legitimitatea descrierii subiectului *celălalt* prin acele atribute. Şi aşa încă discursul tot se dovedeşte circular, putându-se răsfrânge în atitudine ca grilă de mistificare permanentă, ca violență inversată – terorism (moral) invertit – a supralicitării etice a celuilalt în numele unui discurs învățat, preluat sub egida autorității celui ce l-a propus şi care poate dovedi abilitatea de-a se ascunde în spatele aparenței legitimării naturale. Problema majoră a eticii lui Lévinas este să poată impune – termen impropriu – propria grilă de sens, ca şi cum ea s-ar fi constituit în chip natural în interioritatea sensibilității subiectului mai înainte (*avant*) de contactul acestuia cu vreo ideologie; altminteri e sortită să lunece în spațiul de joc persuasiv al discursului politic, în sens foarte larg.

---

[632] În *AE*, p. 157, găsim afirmația de-o intolerabilă generalitate, în urma căreia o critică nu numai că se justifică, dar ea devine obligatorie: „... pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir.".

Filosofiei tradiționale, lecturată uneori capricios, îi este reproșată reducerea subiectului la apariția sa în câmpul ființei sau generarea sensului din idealitatea logică. Idealismul a predat teza identității subiectului și conștiinței, idealitatea conștiinței fiind însăși funcționarea ca subiect – la extremă, coincidență a raționalității cu totalitatea subiectului, față violent amendată de la Nietzsche încoace. Reducția subiectivității la conștiință ar domina gândirea filosofică occidentală care face efortul, începând cu Hegel, *„să surmonteze dualismul ființei și gândirii, identificând, sub diferite figuri, substanța și subiectul."*[633] Subiectul idealist se va descoperi pe sine ca ființă în-sine sau în-și-pentru-sine, ceea ce echivalează cu identitatea ființei cu conștiința. Logosul ontologiei va fi această originaritate autodescriptibilă, autosemnificativă a conștiinței transcendentale. Ființa își găsește împlinirea în ființare ca priză, în timp, a ființei ființării. Heideggerianismului i se impută, în plus, semnificarea umanului ca eveniment al ființei și, astfel, neutralizarea unicității prin proiecția pe fondul unei cauze de posibilitate, ca ocazie pe seama căreia se etalează gestul ființării, se rostește istoricitatea ființei, ca și cum aceasta ar trebui să-și dezvăluie epica ori, mai originar, poetica, transcendenței imemoriale. Reforma viziunii lévinasiene asupra subiectului se edifică pe un nou înțeles, anume tratarea acestuia în perspectiva sensibilității ireductibile la conștiință sau tematizare: *„...la conscience – savoir de soi par soi – n'épuise pas la notion de subjectivité."*[634] Proximitatea celuilalt ia locul viziunii, perspectivei thetice asupra lui, conștientizării lui, interpretării/comprehensiunii lui cu scopul de a-l semnifica. Principial, celălalt nu capătă sens, ci *vine* din infinitatea diferenței la prezență, intră în relație, și această situare este veritabila înscriere în topologia etică, iar nu aderența la o doctrină ori alta. Proximitatea[635] este relație, iar nu sens, nu esență inteligibilă, ceea ce face ca etica să fie dincolo sau deasupra oricărui gen de filosofare în care se vizează aducerea obiectelor la esențe. Autoviziunea – sincronie a logosului cu faptul privirii – vicioasă a descripției transcendentale, manifestarea coincidenței dintre *în* și *pentru* a ipseității idealiste, confuzia dintre adevăr și intenția veritativă trebuie recuzate în numele înlocuirii lor cu notele specific etice ale subiectului: sensibilitatea, vulnerabilitatea, maternitatea afecțiunii sau responsabilitatea pentru altul. Nu aducerea la semnificație a celuilalt este ceea ce contează acum; contează originarul signifiantei care se traduce ca a fi *pentru* celălalt[636], donație a psihismului și bunătate hiperființială. Subiectul se arată ca unic, dar nu în

---

[633] *AE*, p. 163.

[634] *AE*, p. 162.

[635] „...la proximité est nommée «obsession»; par cette rupture soudaine, la différence du même à l'autre se fait non-indifférence. Dans l'obsession par le prochain s'effectue le Dire: «Le Dire, où le sujet parlant s'expose à autrui, ne se réduit pas à l'objectivation du thème énoncé: qu'est-ce qui est donc venu blesser le sujet pour qu'il expose ses pensées ou s'expose dans son Dire».(*AE*, p. 133)", cf. Paul Ricœur, *Autrement (lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas)*, PUF, Paris, 1997, p. 21.

[636] „L'un pour l'autre qui n'est pas un défaut de l'intuition, mais le surplus de la responsabilité. C'est ma responsabilité pour l'autre qui est le pour de la relation, la signifiance même de la signification laquelle signifie dans le Dire avant de se montrer dans le Dit. *L'un-pour-l'autre* – c'est-à-dire la signifiance même de la signification!", *AE*, p. 158.

travaliul reducţiilor la propria interioritate, ci în caracterul de neînlocuit al responsabilităţii pentru celălalt. Calificaţia etică afişată aici trebuie reţinută; nu ipseitatea reclamă recunoaşterea unicităţii, ceea ce ar reveni la ratificarea simplă a egoismului pozitiv, ci sensibilitatea afecţiunii care nu se doreşte absolvită de povara responsabilităţii. Responsabilitatea *iremisibilă*[637] este chiar modul individuaţiei etice. Mai mult decât o sarcină, inasumabilă, responsabilitatea este o povară ce arde 'pielea' eului „*ca şi tunica lui Nessus*".[638]

Relaţia cu alteritatea impune o înţelegere precisă a sensului *an-arhiei*: lipsa de mediere teoretică, lipsa de început în intenţiile conştiinţei logice. *An-arhică* este o relaţie de proximitate etică cu singularitatea unui altul, în care eul este insubstituibil în responsabilitate, iar celălalt, ireductibil la conştiinţa sensului, e smuls idealităţii ce l-ar înlocui şi lăsat astfel la distanţa anteriorităţii *anacronice*[639] de unde să nu poată fi adus la sincronia conceptului. An-arhia, imposibilitate a prizei intenţionale, semnalează responsabilitate[640] etică în anterioritatea angajării voinţei, pre-originaritatea situării în afecţiunea celuilalt. Eul etic îşi este înnăscut[641] sieşi – teză pe care Lévinas nu o va putea lămuri altfel decât indicând sensibilitatea spontană la suferinţa şi moartea celuilalt, vulnerabilitatea. Fără a propune principii care să solicite creditare dogmatică, totuşi inneismul afectării etice este oferit în felul aserţiunilor arbitrare ale dogmelor. Metafora *persecutatului* asignează imposibilitatea de a alege între un destin etic şi unul non-etic, sprijinit pe alte fundamente. Subiectul lui Lévinas este *persecutat* realmente de obligaţia de a se recunoaşte într-un destin etic, este *ostaticul* unui imperativ autoîntreţinut căruia îi acordă creditul transcendenţei. Subiectul etic este victima unui destin, pozitiv, pentru care nu a optat, este agentul unui bine cu forţa, zelotul unei transcendenţe ce i-a suprimat libertatea pentru a-l învesti cu o responsabilitate de neasumat. Ipseitatea subiectului etic este legată într-un fel de „*nedezlegat*"[642] de responsabilitatea pentru altul, exprimată în pre-originarul asumării ca „*gestaţie a altului în acelaşi*"[643], ipostază de la care nu poate abdica, sens indenegabil care trebuie realizat ca unicitate a de-neînlocuitului, ca *electiune* şi, la un nivel foarte profund, ca *mesianitate* a eului. Menţinerea în responsabilitatea etică semnifică o calificaţie pozitivă, emfază, dincolo de ontologia

---

[637] *AE*, p. 173.
[638] *AE*, p. 173.
[639] *AE*, p. 159.
[640] „C'est dans une responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable – dans la responsabilité pour autrui – dans une situation éthique – qui dessine la structure méta-ontologique et méta-logique de cette Anarchie, défaisant le Logos où s'insère l'apologie, par où la conscience toujours se ressaisit et comunande.", *AE*, p. 162.
[641] „Le soi-même ne peut pas *se* faire, il est déjà fait de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralysant toute assomption qui pourrait s'éveiller en lui pour le poser *pour* soi, passivité de l'attachement déjà nouée comme irréversiblement passée, en deçà de toute mémoire, de tout rappel.", *AE*, p. 165.
[642] *AE*, p. 167.
[643] *AE*, p. 167.

menținerii în ființă; sensul responsabilității asumă subiectul ca *expulzat*[644] dincolo-de-ființă. Sensibilitatea responsabilității este an-arhică pentru că advine din diacronia inasumabilului, timp anterior memoriei istoriale în care conștiința de sine s-ar putea descrie. Identitatea unicității subiective este realitate *pre-logică, pre-sintetică*, adică anterioară aprehensiunii de sine, una ce nu se constituie în efortul autodescoperirii transcendentale. Paneticismul devine aici, și trebuie întărit și semnalat acest pericol pe care, explicit, Lévinas nu-l gestionează, care însă se configurează pas cu pas ca totalitarism al singurei – pentru că, anterioară libertății de asumare – alternative, ideal afectat de un complex eschatologic.

Altfel-decât-a-fi; interes(s)are

Dezamorsând interesul metafizic pentru cuplul conceptual ființă-neființă, Lévinas nu zăbovește în stupefacția unei falii pe cale de-a se deschide, pentru a semnala o pură diferență încă fără contur. El oferă rațiuni pentru o nouă focalizare, propune un sens transcendenței corelativ alterității personale. Sensul transcendenței trimite la un dincolo de ființă care, în lipsa unui concept calificant, va fi semnalat prin sintagma *altfel-decât-a-fi* (*autrement qu'être*), cu specificația că ocurențele nu-i revin la sensul lui *a fi altfel*, nici la *a nu fi*; nu e vorba nici de alteritate modală în sânul ființei, dar nici de radicalul negativ al neființei. *Altfel-decât-a-fi* trebuie căutat dincoace de neființă, dar în afara cadrului general al purei ființări, în orice caz, într-un alt[645] registru de sens decât ființarea, printr-o dialectică speculativă a corelativității mutuale ființă-neființă. Dilema metafizică enunțată de hamletianul *a fi* sau *a nu fi* nemulțumește vădit gândirea lévinasiană. Sensul transcendenței nu trebuie emis prin asignare teoretică în cadrul marcat de amintita dilemă. Mai curând trebuie intuit un sens care să descrie sugestia lui *altul decât ființa, altfel decât a fi* și către acel sens să fie adusă transcendența – simplitatea formală a lui „*dincolo*", care însă nu trimite la submergența generică a ființei ori a corelației ființă-neant. „*Dincolo*" produce vidul unui contrasens, sens anarhic dezvoltat în însăși rebeliunea metafizică; cu toate acestea nu lansează un simplu gol apofantic, cât semnalează puritatea pozitivă a unei esanțe în calificare. În primă instanță spațiul de sens eliberat în adverbul *altfel* tinde să fie ocupat de obscurul impersonal *il y a* (se întâmplă), cu care conștiința se întâlnește în afara gestei intenționale. Sensul lui *il y a* bântuie în preajma subiectului prin instantaneitatea futurității, în imposibilitatea de a fi liber de vectorul temporal, sugerează o alteritate diacronică, tablou de sens unde se arată pre-originarul celeilalte persoane. Lévinas va enunța teza radicală: *ființarea este ființare*

---

[644] „En soi, le soi-même est l'un ou l'unique séparé de l'être.", *AE*, p. 168.

[645] „Non pas être autrement, mais autrement qu'être. Ni non plus ne-pas-être. Passer n'équivaut pas ici à mourir. L'être et le ne-pas-être s'éclairent mutuellement et déroulent une dialectique spéculative qui est une détermination de l'être.", *AE*, pp. 13-14.

interpersonală; acest inter[646] deschide o dată cu sensul alterității domeniul transcendenței. A fi înseamnă a persista într-o esență care-i deschide celuilalt acces la interioritatea mea – în afectare și ospitalitate – rămânând radical diferit, „*esse est interesse*"[647]. Ființare în relație cu ireductibilul alterității indică un nou sens pentru o filosofie a inter*es(s)*ului. A căuta o definiție bună pentru ființarea subiectivă obligă la reevaluarea interesării (int*éresse*ment), recunoașterea dramei pozitive în care se regăsesc persoanele multiple, egomorfe, alergice și deja în luptă a tuturor contra tuturor. Cadrul formal aprioric unde se consumă drama interes(s)ării solicită precizia unei descripții în termeni de *sincronism* al com-bativității, gradul zero al contemporaneității semnalat de *izbitura* celuilalt, *lovitura* persoanei a doua, *intriga* pluralității ce concură la ecosistem. Extrema contemporaneitate descrie temporiția ca deja afectare a celuilalt, în care Lévinas găsește, rebotezând-o ca *intoleranță alergică*[648] la persistența ontologică a celuilalt, sensul lui *altfel decât a fi*, dramă a vulnerabilității deasupra ori dincoace de condiția de ființare. Aici, pe câmpul acestei lupte, se efectuează determinația interpersonală, se conturează individuația o dată cu limitele, se hotărăște sensul lingvistic al inter*es(s)*ării, sensul politic[649] al consimțirii la imediatul ființării celuilalt care dintotdeauna deja educă și asignează.

Proximitatea în afara distanței; rostirea revelatoare și alienarea rostirii; Rațiunea

Intenția declarată în *AE*[650] este de a gândi categoria proximității în afara cadrului oferit de ontologie[651], adică în abstracție de ideea de spațialitate care reglează și măsoară

---

[646] „Le moi ne se constitue toutefois pas en privé. Son émersion graduelle à travers l'effort de compréhension du monde se produit dans un réseau de rapports intersubjectifs inhérents à son appartenance au monde elle-même et antérieur à chacun de ses mouvements intentionnels. Le moi, qui se présente comme une tentative de totalisation du monde, se trouve «en face» de l'autre, qui «réfractaire à la catégorie» constitue une «mise en question du Même», de sa spontanéité égoïste. La présence de l'autre implique la rupture du moi-totalité. L'autre est l'absolument autre que le moi au niveau catégoriel.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 52.

[647] *AE*, p. 15.

[648] *AE*, p. 15.

[649] Remarcat cu multă finețe de către J. Derrida, în bine cunoscutul studiu, dintre cele dintâi dedicate lui Lévinas, *Violență și metafizică* (tradus în românește de Bogdan Ghiu), în *Scriitura și Diferența*, ed. Univers, 1998. Acesta subliniază ideea diferenței relației intersubiectivității lévinasiene față de acel Miteinandersein heideggerian: „Sub solidaritate, sub tovărășie, mai înainte de Mitsein, care nu ar fi decât o formă derivată și modificată a raportului originar cu celălalt, Lévinas vizează deja față-către-față și întâlnirea chipului. «Față-către-față fără intermediar» și «fără comuniune». Fără intermediar și fără comuniune, nici mediatitate, nici imediatitate, acesta este adevărul relației noastre cu celălalt, adevărul față de care logosul tradițional se arată în veci neospitalier.", p. 133.

[650] *AE*, p. 32.

distanțele, dar și în afara ideii de esență care constrânge la exercițiul donării de sens, la imanența autoconservării eului, la identitatea oferită intelecției. Sensul lévinasian al proximității va fi înțeles împreună cu ideea rostirii (*le dire*)[652], anterioară instituirii verbale (dit). Tematizarea topologică, ce face din exterioritatea dimensiunii spațiale o măsură a relației, suferă aici o recesiune de sens, este înlocuită de atitudinea situării interpersonale; spațialitatea este ceea ce permite proximitatea rostirii, deschiderea unuia către celălalt, încă în anterioritatea performării unei finalități de comunicare, în anterioritatea articulării semnificațiilor și a mesajelor. Dacă proximitatea anunță reducerea distanței, trebuie să asimilăm sensului distanței imposibilitatea ca un subiect să perceapă deschisul rostitor al altuia, punerea în atitudinea semnificării când încă el nu știe vorbi sau nu-și poate face auzite clar cuvintele. Distanța, deși nu se obligă la tăcere, marchează spațiul care nu permite manifestarea rostirii. Proximitatea și rostirea n-au sens decât corelative. Categoria spațialității nu-și pierde totuși statutul ontologic pentru a deveni metacategoria unei psihologii relaționale. Ceea ce se dorește enunțat e faptul că dimensiunea reglabilă a distanței se semnifică în relația interpersonală, unde caracterul a ceea ce poate fi rostit decide sensul distanței. Este îndepărtat acel lucru al cărui sens nu poate veni la rostire, ceea ce e obligat să suporte exilul necunoscutului, a de-nerostitului și, în sens profund lévinasian, celălalt este infinit îndepărtat ca unul ce nu vine la esență. Apropierea, reciprocitate falsă pentru că disimetria etică e originară, aduce desfășurarea de lume ca bucătărie a sensurilor cu care subiecții se pot nutri, sensuri emergente pe raza purei lumini a rostirii încă necalificate. Astfel, apropierea nu vrea să stabilească intimități între monadele separate ale ființei; o dată cu atitudinea rostirii fără spusă (*dire sans dit*), apropierea este sens al subiectivității transcendente ființei – ceea ce trebuie înțeles că survine numai din relația între subiecți iar nu din ființă, unde sensul separației se pierde, unde rostirea și tăcerea coincid.

O minimă incursiune în sensul heideggerian al rostirii ca temei[653] originar ontologico-existențial al limbii ne va lămuri, poate, mai bine în ceea ce privește diferența novatoare a viziunii lévinasiene. Actul rostirii este pentru Heidegger la fel de originar ca și situarea afectivă și înțelegerea, constituindu-se ca articulare a comprehensibilității în care *Dasein*-ul cuprinde împreună propria esență și totodată orizontul lumii pentru a le aduce la limbaj, la enunț sau la explicitare. Acest tip originar de comprehensiune a modalității specifice a situării în lume este deja semnificare în prealabilul cuvântării, dar asta nu afectează caracterul de înțelegere dezvoltat în operațiunea *Dasein*-ului – semnificare ca și cuprindere de ansamblu[654]. Rostirea nu este doar un act, una dintre multele posibilități

---

[651] „Le pari majeur de ce livre (*TI*) est de lier le destin du rapport à établir entre l'éthique de la responsabilité et l'ontologie au destin du langage de l'une et de l'autre: le Dire du côté de l'éthique, le Dit du côté de l'ontologie.", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 1.

[652] „Proximité comme dire, contact, sincérité de l'exposition; dire d'avant le langage, mais sans lequel aucun langage, comme transmission de messages, ne serait possible.", *AE*, p. 32.

[653] Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp* (trad. Dorin Gabriel Tilinca), ed. Grinta, 2001, Cluj-Napoca, p. 197.

[654] *Ibidem*, p. 198.

de autorevelare a situării în lume ci, mai profund, este funcție constitutivă a existențialității autentice a *Dasein*-ului ca unul ce aduce ființa în limbă. Ca act efectiv, rostirea înseamnă articulare de sens într-un context comunitar, adică *„a articula comprehensibilitatea propriei ființări-în-lume, ființe de care ține și faptul de a fi în comuniune."*[655] În afara cadrului performativ imediat – a accepta, a refuza, a reclama, a preveni, a explica, a consulta etc. –, ori a intenției explicite, rostirea este în esența ei semnalarea unui anume tip de comprehensiune și orientare a *Dasein*-ului deschis revelator către ceva. Mai originară decât limbajul discursiv, rostirea nu înseamnă deschidere tematică, proferarea unui enunț sau fixarea unei semnificații, ci o deschidere către altul a modului ființării comunitare în care se produce explicitarea comprehensivă a condiției mundane, împreună cu o revelare a luminii ființei acestui fiind anume care e *Dasein*-ul. În acest cadru, comunicarea în sensul restrâns al transmiterii de sensuri și informație este doar o specie, e drept, majoră, a comunicării ca experiență existențială în care se produce deschiderea ființei către ceilalți[656] împreună cu care ființează în același orizont de lume, cu care se împărtășește același conținut de semnificare. Ca și co-ființător celorlalți, rostitorul se deschide experienței comune și se ex-primă pe sine într-un travaliu ec-static orientat către ceilalți, ca situare esențial ontologică. Nu rostirea produce deschiderea; aceasta definește esența ființării-în-comuniune; rostirea nu face decât să îndrepte către limbă acest „*în afară*" de sine – plasare ori dispunere afectivă – presupus în experiența comunitară, să articuleze în planul semnificațiilor acel orizont de comprehensibilitate originară dat în faptul dispunerii afective a ființării comunitare. Performanța prelingvistică a rostirii constă în aducerea la lumină a acestei situări originare a deschiderii către ceilalți în modul ființării-împreună, deschidere ce fundamentează mai apoi, prin gestiunea socială și instituțională a relațiilor, cvasitotalitatea modurilor ființării cotidiene. Heidegger vorbește de patru momente esențiale care marchează procesul rostirii: lucrul despre care se rostește (tema abordată); sensul proferat prin rostire; comunicarea ca împărtășire; mesajul ca atare. Structura acestora caracterizează existența de tipul *Dasein*-ului, întreținând opera esențială de aducere a ființei în limbă.

Corelatul necesar al rostirii este ascultarea, pol simetric către care se constituie inteligibilitatea și înțelegerea. Caracterul eficient al relației deschiderii reciproce devine evident o dată cu finalizarea sensului rostirii în ascultare; după cum ascultarea este *„constitutivă"*[657] rostirii, performanța ei ratifică sensul și calitatea ființării-împreună. Deschisul, în intervalul căruia circulă sensul ființării de la rostire la ascultare, capătă relevanța ontologică a originarității tipului de co-existare necesar nașterii limbii. Nici încapsulat în sine, dar nici donat celuilalt, subiectul deschis alterității devine cu atât mai

---

[655] *Ibidem*, p. 198.

[656] „În comunicarea văzută sub această perspectivă, se articulează firea comprehensivă în compania altora. Ea efectuează împărtășirea co-situării afective și a înțelegerii pe care o aduce ființa în comuniune. Comunicarea nu este cu nici un chip ceva de felul unui transport de trăiri, de exemplu opinii și dorințe, din interiorul unui subiect spre interiorul altui subiect. Co-existența se manifestă deja de o manieră esențială în cosituarea afectivă și în înțelegerea colectivă.", *ibidem*, p. 199.

[657] *Ibidem*, p. 200.

pregnant conform propriei esențe comunitare, cu cât este mai tranzitiv în relațiile cu ceilalți[658], tranzitivitate asigurată nu prin simpla docilitate a circuitului verbal, cât prin calitatea fundamentală a înțelegerii. Înțelegerea condiționează putința ascultării, după cum urechea interpretează numai cuvintele limbii ştiute. Ceea ce se aude nu este doar sunet sau o ordine oarecare a sonorității, ci, dincolo de asta, ființa anume care produce acel sunet, sursa efectivă – eventual intenționată – a mişcării sonore: vântul, maşina, copilul, focul, privighetoarea, ciocanul etc. Adică ceea ce se aude nu e doar sonoritatea pură, ci sursa originară comprehensibilă pe orizontul ființării comunitare, căci auzirea activează elemente de pre-înțelegere pe care le asociază spontan efectului de ascultare sonoră. O dată auzit, lucrul este deja înțeles, ca şi cum limba în care el se rosteşte este co-originară ființei şi mai veche decât orice experiență.

Luate în sine, chiar abstracție făcând de sensul comunicațional, purul fapt al rostirii şi cel al ascultării deja exprimă esența ființării cotidiene, deschiderea către alteritate şi neputința găsirii propriului în afara acestui cadru existențial. Accesul la înțelegerea a ceea ce este rostit ar fi cu neputință în absența situării împreună în esența ori la nivelul ființării despre care e vorba; ceea ce se comunică explicitează doar acel fond de pre-comprehensiune dobândită prin experiența com-uniunii. Chiar dacă nu ar fi înțeles, ceea ce se rosteşte, ceea ce se aude e tocmai faptul că ceva e de neînțeles, nu simple emanații sonore ce se rătăcesc în ureche. Inteligibilitatea sau non-inteligibilitatea se asociază originar[659] rostirii, de unde limba se va ivi ca tranşare constantă între cele două posibilități şi electiunea comunitară a inteligibilității. Însăşi posibilitatea experienței senzoriale a auzirii este fundamentată mai adânc decât în capacitatea unor analizatori, pe capacitatea[660] de înțelegere care, la rândul ei, se constituie în tipul de ființare-împreună-cu-altul.

Între posibilitățile esențiale ale rostiri se află şi ceea ce pare a nega determinația ei teleologică, anume tăcerea. Esențială această intuiție heideggeriană care face din tăcere o modalitate excepțională a rostirii originare! Tăcerea nu e înțeleasă ca o moarte a vorbirii, ca un blocaj al comunicării sau com-uniunii, ci ca o continuare silențioasă a livrării de sens practicată verbal. Tăcerea însăşi este ceva care *„dă de înțeles"* poate mai mult şi mai semnificativ decât vacarmul frazelor dezlănțuite. Mai mult, sensul tăcerii se face înțeles abia o dată cu rostirea veritabilă, împreună cu care emană din comprehensibilitatea originară: *„Numai în cadrul rostirii veritabile este posibilă tăcerea propriu-zisă. Pentru a avea putința tăcerii, Dasein-ul trebuie să aibă ceva de spus, cu alte cuvinte, să dispună de o veritabilă şi vastă capacitate de revelare a lui însuşi. Abia atunci starea de tăcere ajunge să demaşte, surclasând anihilator «vorbăria». Ca mod al rostirii, starea de tăcere*

---

[658] „Ascultarea constituie chiar deschiderea primordială şi veritabilă a *Dasein*-ului pentru acea putință-de-a-fi a sa care-i este cea mai proprie, în măsura în care el ascultă [acea voce pentru care are afinitate], vocea prietenului pe care orice *Dasein* îl are în preajma sa.", *ibidem*, p. 200.

[659] „...avem o înțelegere prealabilă a ceea ce este rostit", *ibidem*, p. 201.

[660] „Rostirea şi ascultarea se fondează pe înțelegere. Aceasta din urmă nu se constituie nici prin rostire abundentă şi nici printr-o percepere auditivă sârguincioasă a sunetelor dimprejur. Doar cine înțelege deja, doar acela are putința de a asculta.", *ibidem*, p. 202.

articulează atât de originar comprehensibilitatea Dasein-ului, încât în ea își află rădăcina veritabila putință-de-a-asculta precum și faptul lucid de a-fi-în-compania-altora."[661] Ceea ce rămâne de reținut până aici este ideea că rostirea este constitutivă *Dasein*-ului ca tip de ființare situată în deschis și plasată afectiv în com-uniune cu ceilalți, că prin această capacitate se exprimă o modalitate a ființei, anume ființa-împreună ce are drept sarcină revelarea prin limbă.

Ce se întâmplă cu limba atunci când *Dasein*-ul este acaparat de existența cotidiană ruptă de temeiul ei cu ființa? Rostirea degenerează, capacitatea revelatoare se ocultează pe fondul căderii în ființarea inautentică dominată de autoritatea impersonalului *Se*, este înlocuită de disimulare. Rostirea revelatoare, alterată de complacerea în sineitatea cotidianului impersonal, devine bavardaj, *vorbărie* – formă pozitivă a manifestării *Dasein*-ului în înțelegerea și explicația specifice ființării cotidiene. Ceea ce se livrează în vorbărie nu este precedat de prealabila aprofundare și însușire a esenței proprii obiectului despre care se vorbește, nici nu emerge unei veritabile comprehensiuni, ci, dimpotrivă, este o rostire facilă fără fundament despre tot ceea ce preocupă în mod cotidian și în afara oricărei exigențe de comprehensiune, sub pura protecție a conjuncturalului dirijat de *Se*-ul impersonal în care fiecare se poate regăsi doar pentru a beneficia de confortul anonimatului. Acel mod specific ființării intramundane, deschiderea luminatoare, suferă acum un proces de recul, o răsturnare de sens[662], căci vorbăria este mai degrabă *„închidere disimulatoare"*.

Curiozitatea este și ea, dar în alt plan, o formă a degenerării cotidiene a rostirii constând în exercițiul gratuit al vederii, fără nici o legătură cu dorința de înțelegere, vedere ce-și pierde fundamentul prin tocmai continuitatea ei flotantă, prin deraparea de la un lucru la altul, fără a fi apucat să comunice cu unul și înainte să îl înțeleagă pe celălalt. Curiozitatea, ruptă de o fundamentare prin adevăr, este consecința unei stări de neliniște în raport cu ființarea, neliniște al cărei reflux este dorința de a se abandona posesiei lumii cotidiene, în care priveliștea noului seduce prin variabilitatea ei lipsită de noimă; curiozitatea, mișcare autonegativă ce se descalifică prin recurența oscilantă a pasiunii ei, *„nu caută noul decât pentru a sări de la o noutate la alta"*[663]. Tipului ei de proximitate cu subzistentul disponibil sau cu ființarea mundană nu dezvoltă relații de comunicare, ci doar legături provizorii ce se desfac înainte de-a fi apucat să se închege. Nefixată asupra vreunui lucru sau fapt, curiozitatea se pierde într-o dispersie orizontală unde faptul celei mai superficiale informări saturează în contul veritabilei înțelegeri, contemplații sau uimiri

---

[661] *Ibidem*, p.202.

[662] „Vorbăria, închizând și învăluind în maniera caracterizată, este genul de ființare al acelei înțelegeri a *Dasein*-ului care s-a desprins din rădăcinile ei. Această înțelegere nu este, totuși, o stare subzistentă ce ar surveni la o ființare subzistentă, ci, dezrădăcinată fiind din punct de vedere existențial, ea însăși este în maniera unei permanente stări de dezrădăcinare. Ceea ce în plan ontologic înseamnă: *Dasein*-ul care se menține la nivelul vorbăriei este, ca ființe-întru-lume, rupt din raporturile de ființe pe care le avea în mod primordial și de o manieră autentic-originară cu lumea, cu coexistența [celorlalți], cu însăși ființa-întru. El plutește într-o stare de suspensie, [desprins de orice fundament], iar în această manieră el este totuși la nivelul «lumii», coexistă cu ceilalți și este într-un raport cu sine însuși.", *ibidem*, p. 208.

[663] *Ibidem*, p. 211.

dinaintea ființării. Trei indicatori avem pentru a recunoaşte manifestarea curiozității: *lipsa de zăbavă* în preocuparea pentru lumea ambiantă, *dispersarea* în mereu noi posibilități şi permanenta *agitație*. Faptul de a fi pretutindeni şi nicăieri ce caracterizează curiozitatea trimite la corelativitatea strictă cu exercițiul vorbăriei, manifestări ce livrează solidar[664] lipsa de înrădăcinare şi închiderea ființării cotidiene.

Vorbăria şi curiozitatea nu şi-ar putea împlini sarcina fără insinuarea echivocului pe care exercițiul cotidianității îl întreține. Echivocă este *„flecăreala anticipativă"* în care ființarea în comuniune cu ceilalți se complace, la marginea evenimentului istoric tratat cu bagatelizare pe măsură ce derizoriul devine tot mai emfatic. Dasein-ul fiirii cotidiene, asaltat de impersonalul *Se* şi luat în captivitatea lui, îşi pierde capacitatea de-a persevera în proiectele autenticității sale fiind silit să se înşele, împreună cu căderea în sistematica operă disimulativă a vorbăriei şi curiozității care, în facila lor animație, sunt dispuse să aprecieze excesiv acolo unde *„nu se întâmplă nimic"*. În complicitatea lui perfidă, *„echivocul furnizează mereu curiozității ceea ce ea caută, adică noutatea, şi dă vorbăriei iluzia că în cadrul ei s-ar decide totul"*[665]. Celălalt nu se arată nici el în mod autentic, nemediat, căci echivocul prepară deja chipurile lui alterate prin „ceea ce se spune", „ceea ce se aude" despre ..., prin folclorica vorbărie cotidiană, astfel că relația *Dasein*-ului cu ființarea asemenea lui trebuie să spargă zidul acelor tablouri zelos substitutive care tulbură şi alienează. Genul acestei alienări, specific ființării cotidiene, este numit de către Heidegger *acaparare* a *Dasein*-ului de lumea căreia îi concede în preocupare (sau căreia îi cade pradă prin *tentație*), ceea ce echivalează depersonalizării, abdicării de la ceea ce-i este propriu şi pierderii în dimensiunea impersonalului *Se*, pierdere care stă în fiirea *Dasein*-ului ca una dintre posibilitățile sale fundamentale, pe care ființarea cotidiană doar o activează. Rătăcirea în echivocul impersonalului capătă gravitatea unei alienări[666] printr-o inversiune a orientării experienței în lume, astfel încât acestea decid persuasiv în numele unei autenticități contrafăcute pentru a tranchiliza grija de sine a *Dasein*-ului. Cu cât liniştirea reuşeşte, cu atâta acapararea este mai spornică, cu atât alienarea devine mai problematică. Situația *Dasein*-ului alienat se poate caracteriza drept căderea în *„nimicnicia cotidianului"* care ocultează esența ontologică proprie, rotindu-l ca-ntr-un vârtej în simulacrul autoritar al inautenticității. Aici se pierde, evident, sensul acelei rostiri care ține de esența cea mai proprie ființării-împreună şi deschiderii către alteritate. Prin analiza sensului rostirii şi apoi a alienării de care este pândită ființarea cotidiană,

---

[664] „Aceste două moduri cotidiene de a fi specifice rostirii şi vederii nu subzistă doar unul lângă altul în tendința lor de dezrădăcinare, ci unul din aceste moduri îl antrenează pe celălalt. Curiozitatea, căreia nimic nu-i este inaccesibil, vorbăria, căreia nimic nu-i rămâne incomprehensibil, se constituie – pentru *Dasein*-ul ce ființează în acest chip – drept garanție pentru un tip de «viață» ce se pretinde a fi de o veritabilă «vivacitate».", *ibidem*, p. 212.

[665] *Ibidem*, p. 214.

[666] „Impersonalul *Se* este atât de sigur de sine şi de hotărât, încât el anihilează orice nevoie privitoare la veritabila înțelegere ce este plasată afectiv. Prezumția impersonalului Se cum că «viața» deplină şi autentică ar fi alimentată şi dirijată către el aduce cu sine o liniştire a Dasein-ului, pentru care totul se află «în cea mai bună ordine» şi căruia toate uşile îi stau deschise. Fiirea-în-lume acaparată, supunându-se ea însăşi tentației, se liniştește pe sine totodată.", *ibidem*, p. 217.

Heidegger ne pregăteşte terenul pentru tipul de relaţie pe care-l va gândi Lévinas între rostire (*dire*) şi spunere (*dit*), chiar dacă nu remarcăm vreo continuitate explicită între poziţiile celor doi filosofi vizavi de acest subiect anume, neputând omite totuşi măsura în care etica celui din urmă creşte în timp din nevoia de-a face umbră ontologiei fundamentale şi, o dată cu asta, de a găsi o nouă definiţie subiectivităţii, în special văzută în modalitatea ei relaţională. De la analitica existenţială la etica responsabilităţii vom putea trece numai în măsura în care ne vom limpezi sensul subiectivităţii, care este relaţia intersubiectivă fundamentală, şi în ce măsură rostirea este nu numai fundamentul limbii, dar şi al atitudinii interpersonale etice, a ospitalităţii, prieteniei, familiei, a socialităţii.

Revenind în matca noastră după scurtul ocol heideggerian, înţelesul lévinasian al proximităţii unde se produce rostirea obligă la gândirea mai atentă a relaţiei[667] cu celălalt. Aici intră în discurs problema transcendenţei, gândirea subiectivităţii altfel decât în omologie cu esenţa *cogito*-ului, desprinsă din evenimentul fiinţării ca şi comprehensiune a fiinţei şi semnificată ca origine a rostirii – operă de donaţie a transcendenţei. Absolutul pe care-l descoperă subiectivitatea concretă a celuilalt nu mai revine la eternitatea fiinţei, la unitatea temeiului; subiectivitatea este *ex-cepţie*, *non-esenţă* şi un *în-afara* fiinţei. Proximitatea devine acum condiţia gestiunii oricărui edificiu şi structuri sociale în planul practic, iar în cel teoretic, condiţia de înţelegere a bunătăţii, a justiţiei, a legii. Responsabilitatea pre-originară[668] pentru aproapele este, pentru Lévinas, condiţia absolută a ideii de ordine, una prelogică şi la adăpost de arbitrariul libertăţii şi al voinţei. Trebuie căutată aici o nouă[669] paradigmă pentru filosofia istoriei.

Subiectivitatea îşi anunţă sensul, înainte să şi-l definească, în rostire. Act, dar încă nu enunţare, principiu relaţional, dar încă nu gestiune liberă a voinţei, rostirea se manifestă ca protoplasmă[670] a unei limbi care se poate naşte ori nu, care poate căpăta articulaţiile

---

[667] „Mais il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être. Être, à partir de la signification de l'approche, c'est l'être avec autrui pour le tiers ou contre le tiers; avec autrui et le tiers contre soi.", *AE*, p. 33.

[668] Idee remarcată şi de Ponzio, care scrie: „....la responsabilité pour autrui ne commence pas en moi, ne trouve pas en moi son principe et sa justification, je ne suis pas responsable de cette responsabilité: en ce sens Lévinas dit que le *pour* l'autre dans la responsabilité et dans la substitution est inséparable du *par* l'autre: une responsabilité et une substitution subies, imposées par l'autre.", cf. Augusto Ponzio, *Sujet et altérité. Sur E. Lévinas*, Édition L'Harmattan, Paris, 1996, p. 44.

[669] „La justice, la société, l'Etat et ses institutions – les échanges et le travail compris à partir de la proximité – cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre. Il est important de retrouver toutes ces formes à partir de la proximité où l'être, la totalité, l'Etat, la politique, les techniques, le travail, sont à tout moment sur le point d'avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte.", *AE*, p. 248.

[670] Jean-Louis Chrétien îi va spune, după o sugestie lévinasiană, „prefaţa" (*avant-propos*) oricărei limbi. „Verbul tăcut" (*Verbe silencieux*) sau Tăcerea vorbind (*Silence parlant*). Completând descripţiile lévinasiene acesta sintetizează foarte adecvat sensul acestei rostiri pre-lingvistice: „Ce Verbe ne parle pas une langue, ni dans une langue, car il est «avant-propos des langues» (*AE*, 6), un avant-propos singulier, puisque, contrairement aux préliminaires un peu vains que nous nommons ainsi d'ordinaire, il a plus de poids et de force que ce qu'il préface. En lui, il y va en effet d'un «parler avant de parler», de «l'essence même du langage d'avant la langue» (*EDE*, 232). Ce Dire se livre «sans rien dire de Dit» (*AE*, 182), il est «Dire sans Dit»(*AE*, 183). Tel serait «le langage originel, fondement de l'autre» (*EDE*, 225), lequel n'aurait jamais, par rapport à lui, d'autre fonction qu' «ancillaire ou angélique» (*AE*, 7), ce qui est

semiozei, poate intra în procesul metaforizării, dar poate rămâne şi neformalizată ca stare. Suflul rostirii[671] deschide semnificator un subiect către alteritatea celuilalt, fără a-i descrie încă o lume în care acesta din urmă să poată intra ori în care să poată cădea sub incidenţa descripţiei el însuşi; subiectul rosteşte gestul rostirii evitând astfel ontologizarea[672] – producţia de esenţă, revenirea la sensul fiinţei –, pentru a căpăta sens etic, căci *„bunătatea este altul decât fiinţa."*[673] Rostirea este de la început formă a bunătăţii, fel de a fi deschis celuilalt, de a fi răsucit logic către misterul etalării lui nedezvăluitoare. Transcendenţa bunătăţii în raport cu fiinţa face ca ontologia să nu poată spune ultimul cuvânt, să fie obligată a lăsa în seama eticii eminenţa sensului. Rostirea este bunătate a relaţiei, mai înainte ca istoria să abrevieze subiecţii în memoria operelor. Rostirea îl recunoaşte pe celălalt pe care încă nu îl cunoaşte, face dreptate unuia pe care ontologia îl rezumă la violenţa originară a sensului fiinţei. Etica lui Lévinas, în răspăr cu travaliul ontologiei heideggeriene, denunţă fiinţa în favoarea bunătăţii, consideră că apologia fiinţei înseamnă anularea bunătăţii – singura în măsură să dea sensul ultim, *ireductibil*, al subiectului. Rostirea propune binele relaţiei fără a putea să profereze sensul acestuia, rămânând în inocenţa obscură a non-sensului. Tocmai aici, în necunoscutul originar, limbajul şi relaţia coincid, rostirea e simplă relaţie, în vreme ce relaţia e numai, deocamdată, rostire. Separaţia, definitorie în intersubiectivitate, se păstrează prin dia-cronie, în care rostitul nu devine sens coincident rostitorului; astfel, alteritatea nu revine la fiinţarea lui *Acelaşi*, la acţiunea instituirii de sens. Rostirea nu enunţă încă ceva şi nici nu face să se orienteze atenţia celuilalt către un sens donat; ea operează în necunoscut, dar în proximitatea cu celălalt. Acel necunoscut pe care rostirea îl scoate la iveală fără a-l lumina, ca pe o adâncă relicvă (urmă, *trace*) pre-istorică, este temeiul dincolo de fiinţă al relaţiei interpersonale şi, în cele din urmă, al eticii.

Proiectul unei filosofii relaţionale îşi află întemeierea în conceptul proximităţii, al sensibilităţii ca afectare preverbală, gândită şi ca fraternitate a naturii umane, şi totodată condiţie a configurării unităţii de gen. Nu ar putea să se ivească ideea umanismului, a umanităţii – de care se ocupă logica, politica, justiţia, sociologia, dacă nu ar exista

---

synonyme en l'occurrence, puisque «angélique» doit ici s'entendre au sens grec de messager, de porteur d'un message qui ne vient pas de lui, et qu'il sert ou transmet seulement (...) Ce «langage originel» ne ressuscite pas les spéculations mythiques ou théologiques sur une langue originelle, une langue historique qui serait la première de toutes; elle les renverse au contraire, puisque, si cette origine est celle de toutes les langues humaines, elle leur confère aussi une égale dignité.", cf. *La traduction irréversible*, în vol. *Positivité et transcendance*, pp. 309-310.

[671] „Le dire signifie, au-delà de tout dit, cette passivité de l'exposition; dans le dire, cette passivité signifie, devient signifiance. Le dire dit le pour l'autre et le par l'autre, l'exposition à l'autre sans justification, sans visée, sans échange: le dire dit son pour l'autre et son pour rien.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 45.

[672] „Le sujet résiste à cette ontologisation déjà quand on le pense comme Dire. Derrière tout énoncé de l'être comme être, le Dire déborde l'être même qu'il thématise pour l'énoncer à Autrui; c'est l'être qui dans le mot – premier ou dernier – se comprend mais c'est *au-delà* de l'être thématisé ou totalisé que va le dernier Dire.", *AE*, p. 35.

[673] *AE*, p. 35.

prealabilul[674] fraternității – autonomia pluralității persoanelor în cadrul non-formal al relației de responsabilitate. E vorba de transcendența alterității, unde distanța indescriptibilității chipului nu dezamorsează proximitatea vulnerabilității – „rațiune" a relației mai înainte să se fi putut constitui tematic proiectul sensului corespondent și, astfel, „rațiune an-arhică" (*raison an-archique*)[675] – neconstitutivitatea responsabilității ca și pasivitate de neescamotat a non-in-diferenței. Rațiunea proximității în care se dezvăluie emfaza sinelui etic este an-arhică prin raport cu constituirea eului autocentrat, a egoismului ipseității – trecând astfel în afara cadrului de operare strict teoretic –, rațiune la limita operaționalității termenului. Lévinas își permite și cu această ocazie extravaganța de-a uzita sensuri originale. O atare înțelegere a raționalității ca proximitate inasumabilă a afecțiunii – ca rostire intraductibilă[676] – scoate etica din „limitele rațiunii" kantiene, plasând-o în afara cadrului libertății de asumare conforme cu imperativul respectabilității celuilalt. Responsabilitatea etică este relație imprescriptibilă – etică non-formală –, deci mai curând metafizică decât logică și justiție, favorizând prezervarea diferenței pe seama chiar a proximității în care se vehiculează psihismul rostirii preverbale. Rațiunea etică nu este principiu de ordine și acțiune, cât, în mod inasumabil, pasivitatea *trăirii*[677] în non-indiferență, umanitate pre-istorică a lui *unul-pentru-altul*, persecuție a alterității în sensibilitatea anterioară formalismului justițiar. Deși termenul este excesiv exploatat, să mai spunem că rațiunea etică este pre-originară, adică înaintea conștiinței teoretice ca principiu de instituire inteligibilă. Fără a fi neutră, ea rămâne totuși rațiune suprapersonală[678], se impune ca modalitate indeclinabilă a temporalității subiecților, ca proximitate afectată înainte să se fi deschis calea discursului obiectivant. Relația etică prin indeclinabilul[679] proximității este deopotrivă relație și religie – legătură cu chipul ireprezentabil al celuilalt, afectarea ipseității de urmele lăsate în traversare a infinității lui.

---

[674] „L'unité du genre humain est précisement postérieure à la fraternité. La proximité est une différence – une non-coïncidence, une arythmie dans le temps, une diachronie réfractaire à la thématisation – réfractaire à la réminiscence qui synchronise les phases d'un passé. L'inenarrable – autrui perdant dans la narration son visage de prochain.", *AE*, p. 258.

[675] *AE*, p. 259.

[676] „Pour Lévinas, et sans qu'il y ait à cela contradiction, le «premier discours», ou première parole comme visitation par le visage, est tout ensemble intraduisible et ce qui n'a pas même besoin de traduction. (...) Mais cet intraduisible est le Dire lui-même: c'est le Dire pour qui forme l'indicible, et ce qui ouvre la possibilité de toutes langue, et donc aussi de leur traductibilité, qui est intraduisible. L'excès du Dire sur le Dit ne pourra jamais se dire en aucun dit. On ne peut pas dire dans un dit le Dire sans dit.", cf. J.-L. Chrétien, *op. cit.* p. 311.

[677] *AE*, p. 258.

[678] „Une raison d'avant le commencement, d'avant tout présent, car ma responsabilité pour l'autre me commande avant toute décision, avant toute délibération. (...) Raison comme l'un-pour-l'autre!", *AE*, p. 259.

[679] „La proximité, c'est la peau et le visage d'autrui, le contact est tendresse et implication. Avec les choses en tant que choses il ne saurait y avoir ni proximité ni contact. Les choses ne s'expriment pas, elles n'ont point de visage et ne reçoivent leur signification que de l'activité du sujet. Tout contact direct avec elles est impossible.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 38.

Rostire şi spunere; amfibologia limbajului; echivocaţie

Este vorba despre două[680] faze ale limbajului, dar şi despre două tipuri relaţionale cu performanţe, evident, diferite. Rostirea instituie relaţie fără a lega cu sens relaţia ca atare. Spunerea precizează sensul relaţiei, îşi arogă performanţă comunicaţională. Rostirea este limbaj pre-lingvistic sau, dacă se preferă, an-*arhie* a limbajului ca situare etică în anterioritatea sensului, ca performare de relaţie[681] în absenţa încă a oricărui joc de limbaj. Rostirea măsoară spaţiul proximităţii[682] ca bunătate a faptului-de-a-fi-pentru-altul, ca însemnare a unui raport ce nu-şi înscenează intenţiile. În rostire (*Le Dire*[683]), Lévinas găseşte originea eticii, semnificată de pe acum ca *intrigă* a responsabilităţii. Pe seama distincţiei enunţate, Lévinas construieşte teza aşa-numitei *amfibologii*[684] a limbajului, care ar genera sensul separaţiei ontologice a fiinţei şi fiindului, – dualitate a rostirii şi rostitului, gest etic şi articulare comunicaţională. Însă amfibologia[685] fiinţei-fiindului se vădeşte doar în spunere, prin integrarea rostirii în limbă. Limbajul tinde să subordoneze, în precizia spunerii, rostirea rostitului, să reducă actualitatea subiectivă la performanţa enunţului de esenţe, trădându-şi astfel condiţia de posibilitate. Rostirea prelingvistică lévinasiană tinde să degajeze sensul subiectivităţii etice de „violenţa" ontologică, însemnând enunţul de esenţe prin care se manifestă fiinţa; rostirea produce *excepţii* de la fiinţă, moduri de a fi în afara suitei esenţelor. Entuziasmul novator al lui Lévinas ar vrea să facă din rostire (*dire*) eveniment al manifestării ca donaţie şi signifianţă *dincoace* sau *dincolo* de fiinţă, ceea ce capătă întemeiere doar sub condiţia unui restrictiv sens ontologic, postulat prealabil. Rămâne totuşi de luat în analiză acea operă interpersonală în care relaţia nu întreţine violenţa proiecţiei de sens, operă foarte reuşit numită „*peripeţie apofantică a*

---

[680] „L'opposition fondamentale ainsi annoncée vise à dissocier l'autrement qu'être de toutes figures de l'autre, dont on va montrer que l'ontologie les inclut, les résorbe, ou, selon une expression fréquente, les «récupère».", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 5.

[681] „...le langage entendu comme expression et visage est une relation entre des corps, il est intercorporéité." (p. 35); „Indépendamment du message véhiculé par le discours, la parole est contact. Quel que soit l'objet de la communication, la proximité est significative en soi: une signification hors de la vision, de la relation sujet-objet.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 38.

[682] „Le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjuge, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiance même de la signification.", *AE*, p. 17.

[683] „La subjectivité comme exposée, élue par le Bien pour répondre de l'Autre, voilà pour Lévinas le «Dire» fondamental et original qui excède le Dit de l'être.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 116.

[684] *AE*, p. 17.

[685] „Ce qui se montre, c'est l'être en tant qu'essence, dans la différence d'elle-même et de l'étant, différence qui se manifeste comme une amphibologie, comme une irréductible équivoque ontologique dans laquelle l'être se nominalise tandis que l'étant résonne de verbalité. Ce qui se montre, en outre, c'est celui à qui l'être se montre et qui lui-même se montre seulement en guise d'accueil de la monstration, s'accomplissant dans une persévérance dans son être qui se confond avec cet accueil ou représentation. Ce qui se montre encore, c'est le temps grâce auquel se fait la monstration, et qui se présente comme laps qui se récupère et se synchronise dans la commencement sous l'instauration de l'arhé. Ce qui se montre enfin, c'est le langage dans lequel l'être, grâce au temps, se montre à celui qui l'accueille et l'exprime.", cf. Rolland, *Parcours...*, p. 167.

rostirii"[686]. Opera acelui *apofansis* este responsabilitate fără încă a fi apucat să producă limbajul, înainte să se fi comis trădarea în consecința căreia rostitul își domină rostitorul. Pentru a nu se lăsa pradă reducției ontologice, *apofansis*-ul rostirii se manifestă ca „dezicere" de actul ce amenință să-l convertească în rostit, dezicere în rostire de sensul a ceea ce este zis, *dislocuție* (termen necesar, negăsibil în limbajul lévinasian, pe care ne permitem să-l introducem pentru a semnala diferența reprezentată de gestul pur, prelingvistic, al rostirii față de producția elocuționară prin care se formalizează, în semnificație, rostitul) a originarității rostirii care nu se solidifică în spusă. Rostirea, operă prin care se declină finalitatea rostitului, nu vrea să postuleze ceva despre ființa rostitului, nu vrea să propună esențe, cât doar să întrețină relația de proximitate. Dacă se ivește un „ceva" drept consecință a rostirii, acesta e definit de Lévinas ca un *dincolo de ființă*, altfel decât a fi sau a nu fi, alteritate a terțului metafizic anterior distincției ontologice, așa cum rostirea e anterioară limbajului ce ratifică distincțiile. Rostirea operează în intervalul distanței, presupunând complicitatea interpersonală care riscă să devină interlocuție, dar care încă nu este altceva decât co-prezență a asistării la procesul rostirii întemeietoare de relație, fără a se putea bănui intenția performativă a procesului sau traseul pe care îl va urma, în sălbatica ei rătăcire, limba. Fără să inaugureze distanța modului metafizic, rostirea reglează raportul străinătății cu comunul relațional, marchează modalitatea prin care devine sensibil (non-inteligibil) faptul diferenței personale, ca străinătate a celui împreună cu care se tinde într-un proces comun, dar, atenție, nu e vorba de o personalitate comună sau o experiență identică, ci de libertatea accesului la o experiență particulară în temeiul simetriei formale a rostirii – act în fața celuilalt. Aici e bine să-l deosebim de strigătul în pustiu, de țipătul sperieturii celui pierdut, de reveria vorbirii solitare. Rostirea se produce ca fapt de a fi deja în fața celuilalt, dar, și mai corect spus, ca fapt de a se anunța[687] urechii lui prin care încă nu s-au strecurat semnificații verbale. Ținerea împreună într-o relație care nu performează sens, eliberată de teleo-logie, constituie ipostazierea etică originară, actul primar al istoricității ce și-a învins dispoziția violenței, ținând de o logică a curiozității și, în final, conversia ad-versității în afecțiune. Este incontestabil că răbdarea ascultării a ceea ce face celălalt rostind, încă ne-înțelesuri, marchează răgazul păcii instaurate în absența oricărei reguli, devine filonul din care poate izvorî timpul negocierii, al tratatului, al respectului regulii. Rostirea în anterioritatea limbajului este producție de relație înaintea producției de sens și, astfel, instituire etică înaintea celei juridice sau a celei hermeneutice. Ascultarea rostirii se petrece în pasivitatea sinelui etic, mai veche decât orice intenție hermeneutică. Actul ei scapă istoricității memoriei prin aceea că ascultătorul nu ascultă ceva presupus semnificativ, nici nu așteaptă etalarea unor

---

[686] *AE*, p. 18.

[687] „La théorie des actes de discours et de performatifs, et même plus généralement une linguistique de la phrase comme celle de Benveniste suggèrent une position du sujet parlant, du locuteur, comme faisant acte de dire, comme prenant la parole, donc comme prenant une initiative de discours. Or une telle initiative incline à faire du sujet parlant l'origine de son Dire. De cela Lévinas ne veut à aucun prix, dans la mesure où dans l'«approche», l'initiative vient principiellement de l'autre, d'autrui.", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 10.

inteligibile. Ascultătorul se lasă preluat, ca atitudine pacientă, de contra-operația rostirii celui ce nu vine cu o nouă propunere, ci desfășoară o simplă atitudine. Rostirea este atitudinea etică prin excelență și modul relațional care încă nu dezvoltă nici o reducție. Rostirea pură completată de ascultarea pură situează atitudinea interpersonală în anterioritatea istoricității sensului, face ca „raționalitatea" situării să domine rațiunea comprehensiunii. Este decisivă importanța atitudinii, formalizată ca rostire-ascultare, pentru înțelegerea dialogului și a limbii, altfel decât ca ipostaziere cu scopul înțelegerii celuilalt.

Rostitorul nu va fi rezumat în înțelegere, chiar dacă atitudinea rostirii poate fi semnificată etic sau dacă, mai târziu, rostirea lui devine elocuție livrată performanțelor comunicaționale. Atitudinea interpersonală – afectarea sensibilă – precedă și condiționează convenția lingvistică în cadrele căreia se nasc sensuri comune, dar și convenția juridică ce întreține logici axiocratice. A stărui în rostire în fața și supus urechii celuilalt creează deja o lume, fără suport logic, dar în care întemeierea exercițiului logic devine posibilă și, o dată cu asta, istoricitatea poate debuta ca sens comun. Însă în istoricitate, relația se îndepărtează de originea ei etică, devenind, cu cât mai convențională, cu atât mai profund politică, adică dominată de neutralitatea deciziilor suprapersonale a căror configurare și verificare prilejuiește dramele, eșecurile și victoriile faptului istoric. Lipsa de grabă a sensului, în relația ce derulează deschiderea rostirii, face ca sensul filosofic al originii să nu mai revină, monoton, obsesiv, la principialitatea vreunui logos. Obscuritatea rostirii nu vrea să pregătească condiția etalărilor logice, deși poate bănui că ele devin inevitabile, cât să mențină un tip de atitudine reciprocantă – cu toată disimetria ipostatică – fără de care nici limba, nici legea, nici mimetismele civilității nu s-ar închega. A rosti fără să spui ceva este totuși act față cu altul și sens comun, o formă de menținere în focalitatea performanței paralingvistice; profunzimea unei astfel de instaurări reciprocante – să-i spunem iarăși, reciprocitate minimă – poate fi experimentată atunci când ai în față vorbitorul unei alte limbi sau copilul ce nu știe încă să articuleze cuvinte. Gânguritul copilului se adresează unui altul, eventual părintelui, dar încă nu i se adresează pentru a denota ceva, cât doar pentru a performa o relație, pentru a fi *al* cuiva, *împreună* cu el sau *în fața* lui – ipostazieri relaționale ce nu-și dobândesc sensul prin mediere verbală. Fără să se ofere receptării lingvistice, rostirea copilului inaugurează sens, dar unul strict etic, adică relațional. Astfel că fecunditatea relației întemeiază istoria sensurilor. Se poate că – o spunem cu lipsa de autoritate a simplei conjecturi – dialogul filosofic este faza târzie a spectaculoaselor ratări pe care le implică circularitatea rostirii fără de spunere; în dialogul filosofic nerostitul circulă împreună și chiar pe seama rostitului, dar acesta din urmă nu epuizează, adică nu videază misterul rostitorului în fața căruia se impune mereu suplimentul proximității atente. Interlocutorul rămâne partener de dialog și atunci când el tace, cu sau fără tâlc. Solidaritatea interpersonală nu e neutralizată de tăcere. Ține de evidența unei politeți minime că nu jignești gazda dacă taci mai mult decât vorbești, dar cu siguranță îi aduci o gravă ofensă atunci când îi întorci spatele și pleci, semnalând astfel că te refuzi rostirii. Pentru ca dialogul să se producă este necesară mai întâi atitudinea reciprocantă, dialog ce încă nu e sinonim eticii. Etica, în genere, condiționează exercițiul discursiv; asta devine vizibil în faptul că atitudinea interpersonală se prezervă și în pauzele

dintre dialoguri, chiar şi atunci când nu mai e nimic de spus, când interlocutorii rămân faţă în faţă cuprinşi de misterul tăcerii de care se simt legaţi mai adânc decât de vorbele suflate; şi mai semnificativă este tăcerea iubiţilor, chiar atunci mai intimi când au transcens sapienţa pripită a declaraţiilor, când se privesc tăcuţi în beatitudinea confirmării unor promisiuni venite de dincolo de limbă.

Nu doar demnă de a suscita curiozităţi, ci efectiv novatoare se arată filosofia lévinasiană atunci când propune asimilarea esenţei fiinţei cu verbalitatea, manifestarea în timp cu evenimentul rostirii. Fiinţarea lui *a fi* îşi licitează ca temporalitate funcţia verbală ce încă nu denumeşte evenimente supuse schimbării, ci semnalează, simplu, fluenţa a ceea ce *se* face. Categoria metafizică a fiinţei capătă mai mult decât o reprezentare contextuală, devine esenţă a ceea ce *se* produce, în verbalitatea rostirii ca atare. Manifestarea se semnifică, sub acest temei, ca esenţă în rostire[688] – actualitate verbală. Trebuie remarcat că rostirea nu exprimă nume, nu eliberează accente simbolice care să dubleze o realitate de fiinţări şi relaţii între ele. Fiinţa, repetă Lévinas, nu este *Nume*, ci *Verb*, deşi limba fiinţei cuprinde şi sistemul numelor prin care se enunţă identitatea re-prezentabilă a lucrului salvat de la oarba fluenţă temporală. Producţia lingvală, descriind temporalitatea manifestării fiinţei subiectului, se alcătuieşte pe sine ca „excrescenţă verbală"[689]. Sensibilitatea subiectului şi manifestarea vieţii sensibile manifestă emfazele verbalităţii fiinţei în temporalitatea rostirii. Însă abia faza spunerii (*le dit*) aduce în chip vizibil separaţia între verbalitate şi denominaţie, între rostire şi pronunţare, durată şi identificare – înscrierea în sincronicitatea sensului, „moartea" rostirii în spunere – non-infinitatea sensului –, identificarea unui ceva, rămas încă în suspensia simplei rostiri, cu irevocabilul spusei.

Tipurile de discurs sunt, toate, specii ale spunerii, moduri prin care se regularizează intenţionalităţi pragmatice, fără temei mai adânc decât pre-originarul afectării sensibile. Relaţia reciprocă intră între coordonatele finalităţii; se spune ceva anume, se enunţă propoziţii cu sens care fac trimitere la o realitate în care interlocutorii sunt implicaţi sau ale cărei raze de efect le suportă. Rostirea nu mai rămâne atunci simplă atitudine situaţională, grad zero al eticii. Când se spune ceva se poate emite un ordin, se poate comanda, se poate pronunţa o condamnare. Spunerea nu poate evita să devină discurs politic, sentinţă judecătorească, adică mediu de exercitare a violenţei raţionale, a puterii de a judeca şi a face, chiar dacă motivată uneori de ideea binelui general ori a dreptăţii. Spunerea face apel la esenţe, devine discurs angajat de pretenţia sensului. Terţul esenţelor ce trebuie vehiculate întreţine un proces de sărăcire ontologică a interlocutorilor, ca unii ce servesc drept circumstanţe epifanice revelării unui mister impersonal. Dar e

[688] „L'essence – la temporalisation – est verbalité du verbe. L'être dont on veut suggérer la différence par rapport à l'étant, l'étrange prurit temporel, la modification sans changement (mais où l'on recourt à des métaphores empruntées au temporel et non pas au temps, métaphores telles que processus ou acte d'être ou dévoilement ou effectuation de l'être ou son écoulement), l'être est le verbe même. La temporalisation, c'est le verbe de l'être. Le langage issu de la verbalité du verbe ne consisterait pas seulement à faire entendre, mais aussi à faire vibrer l'essence de l'être.", *AE*, p. 61.

[689] *AE*, p. 61.

vorba şi de sărăcirea propriu-zis etică, de vreme ce nonposesiunea situaţională a simplei rostiri a devenit gestiune interesată a reciprocităţii într-o ordine prescriptivă. Intenţia comunicării maschează insuficient ameninţările unor discursuri politice, în care violenţa inescamotabilă îşi eufemizează fatalitatea în compromisul raţional numit în mod convenabil interes general. Nu vrem să postulăm că spunerea instigă la violenţă, ci că ea este deja violenţă. Poate că asta vrea să sugereze imaginea unui mesia apocaliptic al cărui discurs taie ca o sabie de foc.

Metafizica tradiţională găseşte în temporalitate dimensiunea co-manifestării dialectice a fiinţei şi nefiinţei, a identicului ce-şi traversează alteraţiile pentru a reveni la sine. Memoria face ca experienţa temporalităţii să fie recuperabilă, produce, în sinteze, sincronia. Relaţia cu celălalt se consumă, în opinia lui Lévinas, într-o *dia-cronie transcendentă*[690]. Rostirea întreţine evidenţa relaţiei cu transcendenţa celuilalt, în deplinătatea enigmei manifestate ca orizontalitate apofantică. În rostire se vădeşte puterea[691] de *echivocaţie* a discursului, capacitatea lui de a remite enigmei eposul imanent spunerii. Rostirea con-ţine mai mult decât se poate spune, con-ţine şi întregul mister al intenţiei ascunse şi de-nespusul afectării. Temporalitatea rostirii diferă calitativ de timpul epic, acela al livrării esenţelor de sens ca şi al regulilor învăţării. Dia-cronia timpului rostirii este radicală în chiar enigmaticul ce nu se poate dezvălui, în misterul ce nu se converteşte la idee. A rosti înseamnă doar a indica în direcţia unui mister inconvertibil, a semnala pentru celălalt profunzimea acelui mister şi a participa, o dată cu radicalitatea transcendenţei personale, la inconvertibilitatea lui, a fi dedicat, printr-o relaţie nemediată, sensului pre-ontologic al acelei nedezvăluiri (nici fiinţă, nici nefiinţă). Rostirea anterioară spunerii se constituie ca limbajul specific acelei realităţi indicate prin *altfel decât*... şi *dincolo de esenţă*. Să nu se înţeleagă de aici că scopul filosofiei lui Lévinas ar fi regresia limbajului într-o bâlbâială anarhică a incomunicabilităţii sălbatice. Ceea ce se vrea înţeles e tipul de originaritate etică a relaţiei în care se petrece rostirea, şi, prin asta, fundamentul etic al dia-croniei ce face posibilă întâlnirea cu alteritatea. Rostirea este substratul etic al intenţiei prelingvistice şi, prin asta, deja socialitate în absenţa convenţiei, ordine a proximităţii, chiar dacă, suportând povara distanţei incomprehensiunii, retragere a capacităţii linguale[692] în enigma ei primordială. Trebuie să acceptăm că procesul acestei retracţii este foarte precis botezat ca *époché*[693], în sens, desigur, lingual. Reducţia lingvală nu este nici o mistică a tăcerii, nici retragere în barbaria nonsensului, ci reinstalarea mereu şi mereu în atitudinea specifică afectării psihismului pre-originar, de unde proferarea oricărui sens ori contrasens devine acum posibilă. Astfel de reducţie poate ocoli viciul

---

[690] *AE*, p. 23.

[691] „L'essence remplit le dit – ou l'épos-du Dire; mais le Dire par son pouvoir d'équivocation – c'est-à-dire par l'énigme dont il détient le secret – échappe à l'épos de l'essence. Équivoque ou énigme – pouvoir inaliénable du Dire et modalité de la transcendance.", *AE*, p. 23.

[692] Termen propriu, cum se ştie, lui Gadamer, dar ale cărui rezonanţe sunt prea fertile pentru a nu face uz de avantajele utilizării lui.

[693] *AE*, p. 30.

regresiei liniare ce nu-şi poate transcende, într-o intenţie originantă, propriul trecut memorabil.

Temporalitatea spunerii; coagularea sincroniilor identităţii; reducţia spusei la rostire

Suntem deja complici la ideea că experienţa temporalităţii se consumă diferenţiat în relaţia rostire-spunere. Trebuie să avem în vedere corelarea elementului spusei/zisei cu amfibologia[694] fiinţei-fiindului în care se oferă cadrul gândirii identităţii. Esenţa spunerii constă în atribuirea unei identităţi ideale pentru fiecare unitate verbală, conducerea fluenţei temporale spre sincronia inalterabilului sau, altfel spus, recuperarea diacroniei rostitorului în sincronia spusului. Căci nu putem gândi identitatea în limbă decât ca sincronie verbală a aceloraşi unităţi de sens. Pentru Lévinas, esenţa spunerii o constituie *coagularea* în unitatea a *ceva*[695] (*quelque chose*) a fluidităţii timpului, cea care dă măsura temporizării fiinţei nediscursive, învingerea prin unitatea desemnării a *labilităţii* timpului. Spunerea coordonează, împreună cu timpul, rostirea sălbatică înspre opera lingvală care domesticeşte an-arhia corelaţilor semn-desemnare, denunţă imemorabilul[696] trecutului pre-originar într-o victorie a prezenţei ordinii de sens – în omologie cu o sintaxă a verbalităţii. Fenomenalitatea fenomenului se constituie prin spunerea ce aduce la sincronie designaţiile obscure ale purei rostiri pre-originare. Spusul, zisul, rostitul confirmă unitatea timpului recuperabil ca sincronie cu conştiinţa celui ce rosteşte, unitate a temporiţiei cu verbalitatea în intimitatea ideală a elocutorului. Identitatea nu trebuie înţeleasă, ne atenţionează Lévinas, în maniera abstractă a lui A=A, ci ca sincronicitate a spunerii cu spusul[697], a fiinţei cu fiinţarea, a substantivului cu adjectivul. Identitatea este un principiu de temporiţie. Timpul, unitatea intervalului de temporiţie, permite revelarea esenţei de fiind a fiindului care, astfel, se spune, se rosteşte. Fiinţarea fiindului este însăşi esenţa de fenomenalizare a fenomenului, manifestare în esenţa spusului a gestului sălbatic al rostirii, „*L'étant qui apparaît identique dans la lumière des temps est son essence dans le déjà*

---

[694] „Lévinas parle de la différence ontologique en termes d'«amphibologie», étant entendu que l'on entend par ce terme une production d'ambiguïté, d'équivocité dans un champ conceptuel homogène. Avec la différence entre être et étant, nous sommes encore sous l'empire de la corrélation, comme nous y étions avec la différence entre discours et dit en apophantique.", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 15.

[695] *AE*, p. 65.

[696] „...le passé en tant que mémorable, c'est-à-dire rendu représentable par la mémoire et l'histoire, relève du thématisable. D'où la qualification, non seulement de pré-originel, mais de pré-mémorable du Dire, en rupture de synchronisation. Ici le préfixe pré- rejoint le préfixe dia- de «dia-chronique»(...) Mais il faut bien considérer que cette antériorité d'une pré-originel et an-archique ne s'inscrit pas elle-même dans le temps synchronisable de la mémoire et de l'histoire. C'est en ce sens qu'il est immémorial (ou, mieux, immémorable).", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 13.

[697] „Le Dire tendu vers le Dit et s'absorbant en lui, corrélatif du Dit, nomme un étant, dans la lumière ou la résonance du temps vécu qui laisse *apparaître* le phénomène, lumière et résonance qui peuvent, à leur tour, s'identifier dans un autre Dit.", *AE*, p. 65.

dit."[698] Prin spunere se temporizează esența ființei ca ființă, a ființului ca fiind, a fenomenului ca fenomen și a însești esenței ca esență, vine la sincronia numelui, conceptului sau temei esența an-arhică a limbii, discursivitatea fluentă a timpului se coagulează în identități memorabile. Dar semnificația a ceea ce poate fi spus nu epuizează sensul rostirii care, în genul ei ultim, se manifestă ca spunere a ființei, discurs ontologic. Rostirea este mai semnificativă decât opera de conversie lingvală produsă în spunere, semnificativă tocmai în modul instituirii etice care nu are nevoie să se justifice prin sincronia tematizabilului. Diacronia rostirii rămâne esențial inconvertibilă[699], Lévinas ar spune *insurmontabilă*, prin sincronia spunerii, ceea ce face ca ipostazierea relațională – circuit pneumatic al logosului – să nu poată fi substituită de discursivitatea ontologică; ceea ce se prezervă în diacronia rostirii iese din cadrele categoriilor pe care se centrează ontologia, trece *dincolo* de a fi sau a nu fi.

Spunerea (*le dit*) permite, prin verbalizare, transformarea în eveniment a adjectivului, înscrierea designației ca interval de repetiții identice, unde unitățile de sens nu suferă alterare prin proiecția lor în diverse fragmente de timp. Esența rostitului se temporizează prin rostire, dar acest adevăr elementar trebuie completat de enunțul că înțelegerea a ceea ce se spune solicită producția de sincronii astfel încât spusa să poată în mod real deveni *spusă cuiva*, procesualitate etalând timpul ființării din amfibologia relației ființă-ființare. Sensul identității ar trebui căutat, semnalează Lévinas, în modalitatea prin care substanța își transformă calitatea în calificație verbală – ființarea este procesul ființei, așa cum înroșirea este procesul roșului. În general, ceva este identic naturii sale prin aceea că își temporalizează calitatea în predicația[700] verbală. Asta nu înseamnă totuși că esența ființei ar coincide cu cea a limbii. Enunțul verbalității ființei, trebuie specificat, vrea să spună că limbajul „*rămâne străin*"[701] de esența pe care el o numește și o lasă să se arate/audă. Esența verbului este să construiască identitatea care în timp permite ființei să se manifeste ca ființă, creează adică entitățile identice. semne desemnând nume de substanțe, evenimente, relații. Atributele ființelor individuale exprimate în predicație sunt, în recurs la entitățile identice, atribute ale ființei, dezvoltări atributive ale genului identic. Predicația[702] enunță esența identicului ca temporalitate. dar spusa recheamă ființa la nume. Timpul predicației și sincronia numelui exprimă corelativ amfibologia ființei și ființării,

---

[698] *AE*, p. 65.

[699] „(Lévinas) ne reconnaît ni à la mémoire, ni à l'histoire, de diachronie irréductible, dans la mesure ou la médiation linguistique du récit neutralise, selon lui, le passage du temps comme dis-sociation, comme dia-chronie. Cette bataille frontale menée contre l'histoire et la mémoire est d'autant plus significative qu'Augustin avait traduit par *distentio* la *diastasis* des néoplatoniciens.", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 12.

[700] „Le Dit comme le verbe este l'essence de l'essence. L'essence, c'est le fait même qu'il y a thème, ostension, doxa ou logos et, par là, vérité. L'essence ne se traduit pas seulement, elle se temporalise dans l'énoncé predicatif.", *AE*, p. 69.

[701] *AE*, p. 69.

[702] „Le Dit comme verbe est *essence* ou temporalisation. Ou, plus exactement, le logos se noue dans l'amphibologie où l'être et l'étant peuvent s'entendre et s'identifier, où le nom peut résonner comme verbe et le verbe de l'apophansis se nominalise.", *AE*, p. 72.

cea pe care Lévinas o consideră *primordială*[703] şi care este temeiul oricărei ontologii. Binaritatea fiinţă-fiinţare lasă să se exprime esenţa amfibologică a logosului.

Problema care solicită acum răspuns este dacă, o dată cu temporalizarea esenţei, se poate acorda prioritate spusei asupra rostirii, dacă esenţa rostirii se absoarbe în aceea a predicaţiei? Oricare ar fi răspunsul, trebuie precizat că în discursivitatea spunerii se petrece o operă inversă, ca sens, acelei *époché,* acelei reducţii lingvale la pre-originarul purei rostiri. Adusă la discurs, rostirea suferă conversia în a cărei procesualitate esenţa ce se uită devine cauză a debutului amfibologiei, în temeiul căreia discursul ontic şi cel ontologic se separă legitimat. O dată spusă, predicată, enunţată, rostirea *abdică*[704] de la echivocul purei situări responsabile – păcat originar al limbii, dar de al cărui eveniment depinde istoricitatea semnificaţiilor –, al purei instituiri etice, se pretează la slaba iluminare pe care o aduce limpezimea limbajului. Scriitura care permite eminenţa manifestării ca ontologie, scriitură a fiinţei, nu face totuşi să revină la verbalitate, să adere la lumină acel pre-originar al rostirii ca raport etic. În anterioritatea amfibologiei pronunţate ca spusă, rostirea nu se enunţă în termenii fiinţei, rostirea atrage spre dincoace-le ontologiei, substratul relaţional, altfel decât regula amfibologiei; nivelul rostirii pre-ontologice[705] este responsabilitate etică anterior oricărei precizări lingvale ce aşază lumea în lumina esenţei. Prin spunere care manifestă alternanţa enunţului şi retracţiei se face auzit ecoul actului de reducţie, revenirea spusei la rostire, re-originarea limbajului esenţei în puritatea energiei etice. Revenind la apofantismul pre-lingvistic, spunerea aderă la sensul relaţional intersubiectiv în antecedenţa pregătirii condiţiilor pentru enunţul, în limbă, a amfibologiei ontologice ce poartă în denotaţiile proprii discursului evidenţa originară a amfibologiei logosului. Rostirea nu operează asupra sau prin logos. Pre-originarul rostirii este un pre-logos, adică responsabilitate fără limbaj, simplă ex-punere a acelui *altfel decât...* Actul reducţiei spusei la rostire operează contra sensului abdicării produs prin chiar spunere, restaurează suflul – atmosferă circulând între mine şi tine până să ne vină cuvintele la-ndemână – pre-originarului *altfel decât...*, recondiţionează diacronia relaţiei anterioare enunţurilor de esenţă. Reducţia este înţeleasă ca *„suflul reţinut"*[706] prin care spunerea lingvală se reîntoarce la pre-originarul rostirii pure, la instituirea interpersonală. Revenirea la indicibilul rostirii obligă limbajul să-şi decline abuzul de siguranţă manifest deja în amfibologia logosului, să lase ambiguităţii originare calificarea unui principiu pre-ontologic[707]. Fiinţa şi, o dată cu ea, sensul

---

[703] *AE*, 73.

[704] *AE*, p. 75.

[705] „Le Dire étonnant de la responsabilité pour autrui est contre «vents et marées» de l'être, une interruption de l'essence, un désintéressement imposé de bonne violence.", *AE*, p. 75.

[706] *AE*, p. 76.

[707] „La réduction, la remontée en deçà de l'être, en-deçà du dit où se montre de l'être, où s'hypostasie l'éon, ne saurait en aucune façon une rectification d'une ontologie par une autre, le passage d'un je ne sais quel monde apparent a une monde plus réel (...) L'en deçà où l'au-delà de l'être – ce n'est pas un étant en deçà ou au-delà de l'être; mais cela ne signifie pas non plus un exercice d'être – une essence – plus vraie ou plus authentique que l'être des étants. Les étants *sont* et leur manifestation dans le Dit est leur vraie *essence*.", *AE*, pp. 76-77.

logosului, adevărul de care e inseparabilă se manifestă numai în spunere; relația etică precedă însă opera de producție a adevărului. Reducția spusei la rostire înseamnă deplasare, subversiune pozitivă a limbajului, dincoace de amfibologia ontologică, dincoace de distincția adevăr-fals, dincoace de dubla calificare a logosului, instalare în puritatea relației ca *a fi unul pentru altul*, în dia-cronia responsabilității ce-și refuză simultaneitatea, revenirea la justiție ca sens al relației anterior oricărei ideologii.

Saturația apofantică, în care recunoaștem sensul rostirii, propune în chip vizibil o explicație originală a genezei și chiar a sensului limbii. Trebuie evitate două confuzii: a rostirii cu inexpresivitatea și a rostirii cu tăcerea. Cineva care se lasă mai greu convins de abilitățile speculative ar putea găsi că rostirea fără rostit, spunerea fără spusă (*le dire sans dit*), de vreme ce nu performează sens inteligibil, este simplă emisie sonoră asemeni zgomotelor naturii, adică nu implică direcție semnificatoare. Altul ar putea reproșa rostirii pure că nu comportă mai multă semnificație decât tăcerea, în care adesea se consacră intenționalități precise; se poate efectua o lectură a tăcerii prin integrare contextuală – de exemplu tăcerea vinovatului ce nu mai are aroganța să se disculpe, tăcerea condamnatului care nu are nimic de spus în fața morții, tăcerea rituală în interludiile liturgice, tăcerea survenită atunci când o mare durere s-a calmat. Se poate elabora o adevărată fenomenologie a traseelor intenționale, expresive, ale tăcerilor.

Deci formulăm noi întrebarea: ce semnifică în plus rostirea pură față de tăcere și prin ce ea devine expresivă? Vom căuta un răspuns în spiritul filosofiei lévinasiene, începând cu a doua parte a întrebării. E drept că tăcerile sunt expresive, dar lecturate prin raport cu contextul în care se produc; tăcerea continuă semnificarea actului pe care-l premerge sau căruia îi succedă, este element de sens într-un context mai larg și dacă semnifică ceva, asta completează o deficiență a contextului. Rostirea este expresivă întotdeauna, univoc, într-o situație relațională și semnalează de fiecare dată postura responsabilității etice. În rostire nu se exprimă sensuri, idei, nu se livrează elemente pentru comprehensiune, ci se angajează, prin relația față-către-față, acea dimensiune a terțului metafizic numit *altfel decât a fi sau a nu fi*, bunătatea originară a responsabilității. Suficiența inefabilului exprimă faptul că natura umană este, înainte de toate, relaționare și mult mai târziu, fenomenologic vorbind, semnificare expresă, limbaj. A rosti înseamnă a fi deja dis-pus în fața celuilalt și, prin asta, a fi disponibil, adică vulnerabil. Pericolul deschiderii către altul marchează, ca o traumă a curiozității, istoria propriu-zisă a actului comunicațional. O bună parte din limbaj exprimă nedumeririle, neînțelesurile, golurile, umbrele sensului, ceea ce face să nu se poată elimina întrebarea, ezitarea, incertitudinea și nici nonsensul. Asta înseamnă că, în chiar actele comunicaționale, se face prezentă umbra inefabilului, răsare, nu se știe de unde, din inima limbajului, acea revelație a saturării apofantice, făcând ca dintr-o dată dialogul să se volatilizeze sub emoția proximității afectate. Strângerea în brațe, atunci când ceea ce se poate spune e insuficient, e o aplicație imediată a modului manipulatoriu în care se comportă rostirea, pură solidaritate. Rostirea exprimă atât de profund natura relației, încât uneori ea devine gest de îmbrățișare – ospitalitate mai mult decât responsabilitate, va spune Derrida, iubire mai mult decât etică, va completa J.-L. Marion. Și va fi neîndoielnic pentru oricine că persoanele umane pot rosti, pot cultiva angajament reciproc și se pot îmbrățișa fără a fi comunicat la nivel lingvistic, rămânând

adică în afara producției de esențe. Acea capacitate relațională, puritatea etică, este suficientă pentru a deduce din ea toate traiectoriile viitoare ale oricărui limbaj posibil. Limbile sunt tipuri de emergență, constructe exprimând, în identitatea esențelor, traseele preintenționale ale relațiilor. În rostire trebuie căutată, conform lui Lévinas, preistoria configurărilor relaționale.

Ca supliment explicativ, vizavi de întrebarea mai sus enunțată, rostirea nu este în afara oricărui context tocmai pentru că ea constituie contextul, după cum, în alt plan, fața constituie spațiul. Numai că, spre deosebire de tăcere, ea nu trimite la hetero-realități al căror sens se cere completat. Sensul rostirii este tocmai relația, și dincolo de asta nu se vizează vreun surplus de înțelegere, vreo lămurire suplimentară, punerea într-o mai clară lumină. Intenționalitățile tăcerii reclamă continuitatea lecturii unor prealabile donații de sens; tăcerea continuă să vrea să spună ceva, dar fără cuvinte, este verbalitate intervertită. Se poate compune un lexic al sensurilor tăcerii fără de care cuvintele ar face, poate, o inutilă zarvă. Acele sensuri ale tăcerii deschid traiectorii de intenționalități printre ceea ce lasă nespus cuvintele, și pe acele trasee păşesc o bună parte dintre relațiile interpersonale. Rostirea pre-originară lévinasiană nu este corelativă dialecticii spunere-tăcere, ceea ce face ca relația să nu se relativizeze, să nu devină o specie ontologică.

Rostirea fără spusă; ex-punerea în fața celuilalt; dis-locație și non-indiferență

Mai înaintea actului de constituire a spusei care consacră prin enunțul de esențe, prin predicație, amfibologia ființei și fiindului, rostirea trebuie înțeleasă ca semnificare prealabilă, semnificare înaintea instituirii verbale, ceea ce revine la originaritatea relațională a simplei ex-puneri[708] dinaintea alterității, situarea ca referință pentru semen. De aici răsare, pentru Lévinas, sensul pur al umanității, faptul de a avea un sine, de a suferi adică afecțiunea responsabilității. Cel care rosteşte se oferă pe sine ca proximitate, se face victima percepției celuilalt, se ex-pune exprimându-se lui, se lasă în seama, adică are încredere în optimitatea apropierii. A se rosti înseamnă deja a se preta substituirii, a se lăsa excedat de libertatea celuilalt, a deroga grija pentru justiție în avantajul experienței bunătății – încredințare și totodată aşteptare a celuilalt în prealabilul spunerii –, înaintea stabilirii sensului a ceea ce poate fi spus. Istoria limbii de la rostire la spunere configurează registrele fiindului, descris de esența spusei, și ale apofantismului, refractar la denominare și descriere, configurat ca temporalitate a actului rostirii. Acel *pentru-altul* din rostire dezvoltă, în timp, caracterul etic al limbii, faptul de a putea fi încredințat și de a încredința lumea celuilalt, reglează relația ca odisee a proximității[709], ca responsabilitate

[708] „Pour dire l'être affecte, il faut dire l'être expose – et pour dire l'être expose, il faut dire l'être agressé, blessé, traumatisé.", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 21.

[709] „Par-delà la thématisation et le contenu qui s'y expose – étants, relation entre étants se montrant dans le thème – l'apophansis signifie comme une modalité de l'approche d'Autrui.", *AE*, p. 80.

pentru el şi pasivitate anterioară posibilităţii asumării – declinarea autorităţii dinaintea liberei lui iniţiative. Pasivitatea ex-punerii în faţa celuilalt este manifestarea *supremă*[710] a modelului de pasivitate subiectivă – situare relaţională anterioară producţiei intenţionale, situare în vulnerabilitatea non-indiferenţei, a riscului etic în faţa străinului, delegare in-conştientă înaintea celui de a cărui bunătate nu eşti asigurat.

Rostirea – lipsă de măsură a signifianţei – întreţine relaţia ca figură etică a *apropierii aproapelui*[711] în originaritatea deschiderii signifiante, una ce nu trebuie confundată cu sau redusă la prestaţia de sens, de a cărei performare se îngrijeşte spunerea.[712] Rostirea vădeşte o inter-relaţie fără însă a putea garanta, mai precis, pentru a exclude obiectivarea celuilalt. El rămâne autonomie a centralităţii rostirii, unde factualitatea califică în schema amfibologiei, un rostitor rosteşte, dar asta nu implică inferenţe asupra *cine*-lui, asupra *ce*-ului, nu garantează[713] o tematizare. Faptul de a *nu se spune* ceva nu impietează signifianţa rostirii; rostirea nu semnifică *ceva* tocmai pentru că este ca atare deschidere, căscare (*bailler*) – prin gura care se deschide operând ceva pentru altul – a signifianţei. Memoria autodescripţiei transcendentale se suspendă în gestul rostirii pentru a evita obiectivarea, căderea în semn a logosului pre-amfibologic şi, astfel, a proteja interioritatea transcendentă a celuilalt. Anterior rostirii nu se recunoaşte o consistenţă substanţială pentru subiect, nu se legitimează suspiciunea ipostazei *pentru*-sine, *în-sine*, *la*-sine. Lévinas vrea să denunţe aici modalitatea reducţionistă a considerării relaţiei ca şi cadru formal în care se desfăşoară, ca şi transmitere de semne, jocul fiinţei. Rostirea şi situaţia etică ce este deja instaurată nu este câmpul pe care se desfăşoară acel joc. Rostirea trebuie înţeleasă ca situaţie relaţională eminentă, iar nu ca şi condiţie a derulării lingvistice, adică etică înaintea[714] ontologiei, ca non-indiferenţă la celălalt, iar nu ca dorinţă de comunicare a unui mesaj, în fine, ca raport interpersonal, iar nu ca şi condiţie de posibilitate a verbalizării. *Intriga proximităţii*[715], declanşată ca rostire, nu trebuie considerată nici ca deschidere prealabilă în vederea comunicării şi nici ca una dintre modalităţile cunoaşterii. Apropierea este, mai curând decât cunoaştere, act de încredinţare celuilalt, dis-locaţie, *expulzare*[716] în afara oricărui loc, declinarea naturalităţii întemeierii locale pentru a fi numai manifestare pentru altul, nonlocuire. Rostitorul se *ex*-pune pe sine ca unul ce nu mai este *aici*, ce şi-a pierdut avantajul locuirii pentru a se lăsa încredinţat celuilalt, ofensei

---

[710] *AE*, p. 81.
[711] *AE*, p. 81.
[712] „Traduire le Dire en Dit, ou tenter de le faire, c'est toujours le trahir. Mais cela ne saurait y faire renoncer, et la pensée n'est pas sans ressources pour limiter ou contenir cette trahison inéluctable.", cf. J.-L. Chrétien, *op. cit.* p. 313.
[713] „Signifiance baillée à l'autre, antérieurement à toute objectivation, le Dire-à-proprement-parler – n'est pas délivrance du signe.", *AE*, p. 81.
[714] „Au Dit qui prétend (vainement) relever en soi de façon définitive toute réalité s'oppose la justice d'un Dit qui se sait et se veut inscrit dans la dia-chronie de la tradition, qui s'énonce et se profère devant les autres, dans le monde et dans l'histoire; langage jamais clos, au service de la communication vivante et du Dire de la responsabilité éthique.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 117.
[715] *AE*, p. 82.
[716] *AE*, p. 83.

sau eventualei lui lovituri, ceea ce poate fi resemnificat ca atitudine kenotică, golire în vederea prevenirii constitutivității intenționale, denudare a interiorității ce nu se mai protejează sub limitele trasate de pielea ce-şi joacă ultimul avanpost al pudorii, „*denudare a denudării*" şi „*hiperbolă a pasivității*"[717] în care se suspendă identitatea, forma sau calificațiile ce predispun la obiectivare, expunere a nudității mai nude decât orice piele, care este *durerea* – emfaza pasivității în fața celuilalt. Rostirea revelă, dincolo de raza ei sonoră, persoana *unuia* (?) fără nume, fără istorie, indescriptibil, ce riscă a nu mai fi protejat[718], ce-şi licitează însuşi secretul ultim al autocentralității, cea care se incarnează ca semn pentru semen. Ceea ce se riscă în rostire este pierderea a tocmai acelei nuclearități punctuale a cărei esență devine comună prin limbaj, asta însemnând întâmpinare de către celălalt fără de nici o mijlocire, fără fenomen, în felul în care e întâmpinat cel mort. În rostire devine manifestă, ca instituire pentru altul, emfaza etică ce protejează eul de tentația suficienței interiorității, semnificată în conceptul ontologic al *pentru-sine*-lui. Printr-o operațiune logică puțin simplistă, dar aici semnificativă, a fi *pentru-altul* al rostirii, care nu trebuie identificat intenționalității tematizante şi nici angajamentului, devine un a fi *contra-sinelui*.

Contrar actului gândirii, în care gânditul devine prezent în gândire, obiect al judecății şi enunțului şi astfel element al economiei aceluiaşi ca sincronicitate, rostirea sub privirea alterității este în contratimp, dia-cronică, buclă efectuată în lanțul logosului, pentru că celălalt nu este re-prezentat[719]; cuvântul nu i se adresează ca unui simplu contemporan[720] țintuit de sincronia privirii care-l fixează. În dia-cronia alterității lui, celălalt este de negăsit, străinul, şi de neînlocuit, ceea ce nu condamnă totuşi rostirea la impostura vacarmului solitar. Dia-cronia vrea să spună că celălalt precedă, în sensibilitatea afecțiunii, putința eului de a-i remite un răspuns, că oricând ar veni un mesaj către prezența lui interogativă, este deja târziu prin raport cu timpul situării interogative. Prezența celuilalt este an-arhic[721] interogativă, situare căreia nu i se poate răspunde prin contemporaneitate. Responsabilitatea răspunsului poartă cu sine culpa acestei retardări, reuşeşte insuficient să acopere fractura apelului deschis de interogativul an-arhic al aproapelui; de aceea, preocuparea responsabilității capătă gravitatea notelor culpei, acuzării, persecuției – culpă a gestului întotdeauna prea târziu pentru ca o problemă fără de răspuns să nu fi fost pusă.

---

[717] *AE*, p. 83.

[718] „Le Dire signifie cette passivité; dans le dire cette passivité signifie, se fait signifiance; ex-position en-réponse à ..., être-à-la-question avant toute interrogation, avant tout problème, sans vêtement, sans cosse pour se protéjer, dépouillement jusqu'au noyau comme une inspiration d'air, ab-solution jusqu'à l'*un*, jusqu'à l'*un* sans complexion. Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité.", *AE*, pp. 83-84.

[719] „Le prochain me concerne sans apparaître. C'est ce «sans apparaître» qu'on n'a jamais fini de Dire.", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 21.

[720] „Le prochain n'est pas mon contemporain; sinon on retrouverait à la synchronie dont sont grevés, nous l'avons vu plus haut, la mémoire, l'histoire, le récit: «La proximité est dérangement du temps remémorable».", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 21.

[721] „Lequel entraîne le an... de l'an-archie. L'an-archie du Dire éthique se soustrait a l'archè, a l'archie de l'énonciation, réduite à une simple excroissance du dit apophantique.", cf. Ricœur, *op. cit.* p 11.

Heterotemporalitatea alterității, naşterea şi moartea exclusive ale aproapelui rămân interogațiile vizavi de care, oricând ar veni, răspunsul este anacronic. Sub povara culpei anacronice – solidaritatea încă de la origine prea târzie pentru a putea veni la timp –, subiectul etic rămâne marcat de o pasivitate[722] extremă, cea în care se fertilizează responsabilitatea.

Ceea ce pune pe gânduri în etica lévinasiană este rigoarea sistematică a inasumabilului. Prudența de a evita judecata imperativă ca şi riscurile constitutivității intenționale a alterității sunt duse până la descalificarea radicală a ideii de libertate, de voință, de rațiune etică, din spatele cărora pândesc probabil efectele cotrare. Sensul donației psihismului, temporalitatea lui a-fi-*pentru*, sensibilitatea afecțiunii nu au noimă decât în pre-originarul pasivității. Aici responsabilitatea se arată ca infinită, adică inasumabilă[723] şi, de asemenea, indeclinabilă. Responsabilitatea inasumabilă îl întâlneşte pe celălalt fără a şi-l reprezenta, dincolo de orice fenomenalitate, îl întâlneşte chiar în *enigma*[724] al cărei înțeles profund dezice suveranitatea fenomenalității. Chipul celuilalt este enigmatic, adică transcendent şi infinit; rostirea adresată lui însărcinează logosul să traverseze aceste categorii ale separației, aproapele rămâne în irecuperabilul dia-croniei, fără însă a-i cere să anuleze diferența, să o convertească în sinceritate a proximității, unde se poate revela o față.

Rostirea ca pacientă şi îmbătrânire; supunere fără dezerțiune

În temporalitatea rostirii se produce dia-cronia eului; pe de-o parte, aşa cum arată minuțioasele analize husserliene, eul îşi recuperează temporalitatea trecutului prin retenții şi îşi precontine viitorul în protenții, se asigură de identitatea cu sine, de absoluta sincronicitate, în experiență. Însă pe de altă parte, şi asta va semnala Lévinas, în ciuda mecanismelor de re-prezentare ale eului care-l fac contemporan propriei experiențe, cineva, cel pe seama căruia eul ştie că se manifestă, parcurge un proces unidirecțional, indenegabil şi ireversibil de îmbătrânire. Se poate recupera contemporaneitatea cu amintirile tinereții, dar asta nu reface efectivitatea tinereții. Corpul merge pas cu pas către îmbătrânire – revelând fundamentala pacientă temporală a eului trăitor – în ciuda regresiilor întineritoare, fapt care deschide fractura unei dia-cronii cu sine, unde intenționalitățile temporale şi pacienta radicală a sensibilității, dezarmate în fața ireversibilului, sunt puse să coabiteze. Viața eului se experimentează, prin corpul îmbătrânind, ca viață împotriva[725] (*malgré*) vieții, ca denudare de sine până la

---

[722] „Pour ne pas se résorber en sens, la patience de la passivité doit être toujours à bout, débordée par une souffrance insensée, «pour rien», par une souffrance de pour malheur. Le Dire prolonge cette passivité extrême, malgré son activité apparente.", *AE*, p. 239.

[723] „Le *pour l'autre* de la responsabilité pour Autrui ne procède d'aucun engagement libre, d'aucun présent où germerait son origine et où une identité s'identifiant reprendait souffle.", *AE*, p. 239.

[724] *AE*, p. 240.

[725] *AE*, p. 86.

vulnerabilitatea în fața durerii – sensibilitate mai adâncă decât interioritatea eului, sensibilitate ca și un „*a nu putea fi evitat*" al suferinței. Pacienta insurmontabilă a expunerii la durere și îmbătrânire semnalează dia-cronia unei adversități – altul în același – în ființa eului, voință absolută a împlinirii de sine contrată de inevitabilul durerii și îmbătrânirii, o oboseală originară (*lassitude primordiale*) a ființei, o sinteză pasivă a propriei temporalități. Clipele îmbătrânirii se colectează, cu acribie matematică, împotriva oricărei proiecții de îmbătrânire; bătrânețea este metaforă, încă vie, a sintezei pasive a timpului, care nu mai trebuie să spună ceva despre propria memorie tot mai largă în intervalul de oscilație a retențiilor. Dincolo de limita intervalului de retenție, într-un pre-originar imemorabil, se decide esența etică a subiectului deja responsabil, deja sensibil la celălalt, deja pasiv pe direcția îmbătrânirii. Acest pre-originar imemorabil este un timp pierdut (*laps*), interval irecuperabil și de aceea semn al vulnerabilității și ex-punerii radicale. La originea oricărui eu se află acel timp pierdut, pacienta scurgerii neutre, simpla petrecere în afara intenției și a țelului, dar totuși sinteză temporală. Aici se rostește categoria terțului metafizic, vizibilă ca pacientă a purei îmbătrâniri – probabil adevăr mai caracteristic[726] pentru ipseitate decât prestația intențională. Re-prezentarea cu dublu vector a intenționalității temporale nu poate viza, din nefericire, pacienta și, am zice, puterea absolută a îmbătrânirii. Dacă lucrurile nu ar sta așa, am putea să întinerim prin retrospecții, să ne ex-patriem în locul fericirii noastre trecute unde să devenim nemuritori.

Așa cum rostirea pură e dis-locație a faptului de a fi pentru altul, îmbătrânirea e dis-locație a sinelui în pacienta faptului de a fi pentru altul temporalității care, în sintezele pasive, refuză sincronicitatea. Îmbătrânirea dis-locă ființarea eului la sine, constituie statutul de apatrid temporal, noncontemporaneitate absolută, semnalează emfaza pacienței devenite vulnerabilitate, slăbiciune și durere. Slăbiciunea bătrânetii, deja supunere la dia-cronie, nu lasă loc mândriei voinței recuperative, nici refuzului afecțiunii pacienței; constituirea ca un *împotriva sinelui* în îmbătrânire semnalează dia-cronia ca suport al unei infuzii externe, ca par-venire: slăbiciunea, durerea, neputința vin ca și cum ar veni *din afară*, în sensul temporal al unui *dincolo de acum*. Acest *din afară* marchează o suveranitate a dia-croniei, manifestarea afectării ca electiune ale cărei consecințe nu pot fi delegate. Subiectul moare în această pasivitate a ființării pentru altul care e faptul îmbătrânirii, ocazia responsabilității de la care nu se poate dezerta; binele – dincolo de ființă – vine tocmai prin această neputință a indiferenței care e rostirea operei de îmbătrânire – temporalitate a „*supunerii fără dezerțiune*"[727], durată împotriva sineității. Timpul îmbătrânirii semnalează pasivitatea sintezei drept răspuns la un apel heteronom, apel direct asemeni unei lovituri de pedeapsă.

Pacienta rostirii – supunere la temporalitatea timpului, avans irecuperabil față de momentul descrierii amfibologice în care eul intențional se plasează – deschide înțelegerea

---

[726] „Dans la conscience de soi, il n'y a plus présence de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne.", *AE*, p. 88.

[727] *AE*, p. 89.

de sine a eului ca mai degrabă supunere decât inițiativă; temporalitatea timpului, îmbătrânirea, dia-cronia voinței și pacienței eului *se* efectuează contra oricărei intenționalizări. Eul poate, la limita superioară a performanței intenționale, să controleze viața conștiinței, să re-centreze mereu temporalitatea evenimentului în re-prezentarea actualului *acum*, deși, lucru care ar merita un comentariu mai amplu, rememorarea nu înseamnă resurecție a obiectivității – stării sălbatice – evenimentului trecut, nu este re-venire a lui la prezență în stare inalterată. Retenția, anamneza alterează tocmai în temeiul experiențelor consumate în întregul interval scurs de la momentul re-amintit și până în prezent, ceea ce o transformă într-o formă de activitate plastică de reconstituire a memoriei, re-confecționare a ei, re-producerea de evenimente noi experiențiale sub alibiul re-aducerii la prezență a unei mai vechi realități. Retenția se comportă de fapt ca o *pro-ducție de trecut*, contextualizat în întregul experienței mele de acum, iar nu simplă *re-aducere-la-prezent* a unor seturi experiențiale ce s-ar fi conservat intacte în memorie. Timpul alterează memoria, face ca trecutul să fie, după fiecare clipă, un alt trecut. Asta nu înseamnă că obiectivitatea a ceea ce s-a consumat suferă în sine modificări ci doar că, re-memorată, acea obiectivitate continuă să fie experimentată și, prin urmare, revizuită. Dar și în cazul improbabil al unei conservări inalterate a trecutului, asta nu ar înlătura consecințele dia-croniei care fac vizibilă ireversibilitatea bătrâneții[728], sinteza pasivă a temporalității timpului. În acest sens al pasivității insurmontabile a îmbătrânirii, temporalitatea se dovedește a fi contrariul producției intenționale și, astfel, stigmat al temporalității subiective dincolo de libertatea alegerii. Rostirea pură, cea în care nu se descrie nimic, semnalează această temporalitate a îmbătrânirii, ex-punerea eului la diacronie în afara cadrului libertății, revelează lipsa de principialitate a intenției vitaliste și a libertății. Bătrânețea, senescența, cum o numește Lévinas, este timpul ce pune în lumină invariantul responsabilității pentru aproapele, celălalt om, a cărui persoană străină este „contractată"[729] imemorabil ca o durere, ca însuși debutul senescenței, într-un moment suspendat al sintezei pasive a rostirii. Dincolo de aura sonoră a rostirii, principialitatea personală a conștiinței subiective se estompează, devine incalificabilă în felul Unului parmenidean, dincolo de ființă și neființă.

Ca și în oboseală sau plictis, cum se poate observa în analizele din *De l'Existence à l'existant*, îmbătrânirea nu este tip de atitudine în fața timpului, nu este asumare activă, nu este gest consecvent cu o intenție. Este simplă delăsare (*lassitude*), și aici trebuie identificat un mister adânc al pacienței[730] dinaintea timpului. Nu trebuie uitat, ceea ce poate părea doar ironia unei fatalități, că autoconstituirea eului, activitatea autopoetică,

---

[728] „La temporalisation est le «contraire» de l'intentionnalité de par la passivité de sa patience; en elle est sujet le rebours du sujet thématisant: une subjectivité du vieillissement que l'identification du Moi avec lui-même ne saurait escompter, *un* sans identité mais unique dans la réquisition irrécusable de la responsabilité.", *AE*, p. 90.

[729] *AE*, p. 90.

[730] „C'est sous les espèces de la corporéité dont les mouvements sont fatigue et la durée vieillissement, que la passivité de la signification – de-l'un-pour-l'autre – n'est pas acte, mais patience c'est-à-dire, de soi, sensibilité ou imminence de la douleur.", *AE*, p. 93.

producția intențională de sine și a realității sunt în-cadrate de acea monotonie inobservabilă a scurgerii timpului, care situează orice prezent al vigilenței în pasivitatea vulnerabilă la arbitrarul momentului viitor care, stranie dilemă, dacă vine, aduce bătrânețe, dacă nu vine, aduce moartea, dincolo de orice decizie. Delăsarea trebuie tratată cu toată demnitatea cuvenită unei categorii filosofice, ca una ce exprimă, mai mult decât inițiativa, voința sau libertatea, coalescența eului cu timpul, *„expunerea pasivă la ființa inasumabilă, expunerea la moarte, prin ea însăși invizibilă, prematură, violentă întotdeauna"*[731]. Relația cu timpul ca îmbătrânire revelă pacienta insurmontabilă a istoricității sinelui, faptul de a se găsi gata angajat și orientat de univocitatea devenirii ce nu-i permite răgazul reculului dia-cronic al deciziei, oferire a bunătății rostirii în afara oricărei conștiințe etice, pacientă a generozității în temporiție, dar în aceeași măsură vulnerabilitate a suferinței – măsura sensibilității ca esență a persoanei. Proximitatea celuilalt se arată a fi inalterabilă în direcția univocității senescenței, astfel că responsabilitatea măsoară, fără etalon, acel timp trăit ca *unul-pentru-altul* al vulnerabilității. Dar în chiar trăirea raportului etic, pasivitatea senescenței demonstrează unicitatea insubstituibilă a fiecărui eu și, prin el, a caracterului absolutei ex-puneri, dincolo de libertatea jocului, așa-zicând, *detentă* dincolo de ființă. Eul îmbătrânind este ales de timp fără a fi el însuși alegătorul, *„alegere în persecuția"*[732] temporalității.

Sensibilitatea ca rostire; articulația simbolică

Dacă sensibilul nu este doar forma universală a experienței relaționale, cea în care subiectul se descoperă afectat și modificat de exterioritate în avansul luării la cunoștință, trebuie văzut și că sensibilitatea este mod al temporalității, anume acea pacientă a futurității prin care ceea ce advine nu poate fi *produs* ca advenientă și nici *modificat* în acțiunea lui de afectare a unui sensibil – tocmai acela care rămâne țintuit în subiectivitatea sa vulnerabilă; disponibilitatea la futuriție este deja vulnerabilitate, iar relația cu timpul rafinează sensibilitatea sensibilului. Sub speciile acelor temporalități în care futurița advine îndeclinabil, răsar germenii relațiilor cu alteritatea – una dia-cronică prin chiar imprecizabilul contextului survenirii, una fundamental dia-cronică în afectarea *pentru-altul*-ui ca dimensiune a sensibilității subiective, angajată să subvertească tendințele sincronizării. Rostirea este sensibilitatea ca angajare în temporalitatea lui *pentru-altul*, sensibilitatea expunerii[733] la afecțiune, suportare a urmei *Illeității* – manifestată în echivocul apelului care comandă. Adevărul nu mai trebuie specificat acum ca mod al discursivității în care subiectul își lămurește, sub speciile esenței spunerii,

---

[731] *AE*, p. 91.
[732] *AE*, p. 95.
[733] „L'être de l'autre pris dans la sphère d'une totalité, en tant qu'il implique l'adoption d'une position de ma part à son endroit, présuppose un être de l'autre antérieur a toutes mes délibérations, antérieur à mon ipséité elle-même.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 59.

relațiile cu ființa. Adevărul este, în mod originar, chiar relația ex-punerii la celălalt, în care se manifestă sensibilitatea temporalității pentru-altul.

În livrarea ființei se poate vedea, așa cum Lévinas o face, implicată dimensiunea simbolică, pro-punere a întregului prin revelarea părții, a unui ceva în calitate de alt-ceva, substituirea. Procesul cunoașterii, ca unul ce operează preferențial cu simboluri, angajează necesitatea substituirii – cuvântul în locul esenței, limbajul în locul sensului realității. Operațiunea discursivă reduce distanța dia-croniei vizibile între subiect și lumea sa – una pe care o locuiește fără a-i fi contemporan, una ce-l ironizează din siguranța heterotemporalității ei imemorabile, non-sincronizabile. Sincronicitatea însăși a subiectului în limbajul re-prezentării nu înseamnă mai mult decât dimensiunea simbolică a ființării temporale, simbolul non-re-prezentabilității imemorabilului mundan. Trăirea în timp se consumă ca metamorfoză simbolică, expusă diversității tehnicilor hermeneutice, a voinței de substituire – fiindul temporal ca delegat al Ființei, omul ca măsură a Zeului, cuvântul ca sens al Adevărului. Rostirea (*le dire*) pune în mișcare acea intenție substitutivă, operează producția simbolică ce devine și mai explicită în precizia spunerii (*le dit*) – verbalitate, denominație. Astfel dezvoltată, prin substituirea simbolică, cunoașterea nu poate fi decât *„indirectă și sinuoasă/ perfidă"*[734]; ea lasă atenția să derapeze de la datul intuiției sensibile spre imaginile căutând să înlocuiască fondul aparenței acelor intuiții, să se refugieze în spunere – ingratitudine a reducției esențelor intuitive la orizontul mobilat cu descripțiile spunerii. Schema formală a cunoașterii, una, desigur, criticabilă, este gândirea a ceva în calitate de alt-ceva și, astfel, producția ideii prin operarea închiderii în chiar deschisul reprezentat intuitiv. Intenția interpretativă vine apoi să deschidă, ca sens, conceptul închis în sinele esenței și să inaugureze astfel o dublă deschidere (*ouverture dans l'ouverture*), să readucă alteritatea lui *alt-ceva* la identitatea lui *ceva*, sensibilitatea insinuată ca sens al deschiderii în temporalitatea lui *pentru-altul*. Aici, în opera limbajului, se produce *ruptura cu pasivitatea sensibilului*, rostirea devenind corelativă producției[735] simbolice. Dar oare decupajele de sens produse corelativ simbolizării se fac ele înțelese fără o cunoaștere prealabilă? Poartă simbolul în sine condiția înțelegerii lui? În amfibologia rostirii, acesta scoate în față o intuiție ce nu revine la sensibilitate, o idee ce nu se reclamă de la intuiție. Simbolul întreține dia-cronia discursului pe seama excesului aparenței asupra planului inaparent, asupra obscurității esenței substituite. Dezvăluirea simbolică nu semnalează în primul rând corespondența necesară a unui corelativ, cât însăși operația dezvăluirii ca dezvăluire, punerea în deschiderea operei timpului a ceea ce *s-a spus*. Dar în spatele acestei dezvăluiri, prezentarea imaginii ca imagine, deja s-a pierdut relația cu sensibilul în puritatea afecțiunii nemijlocite, amintirea juisării în elemental – ontologie a ospitalității naturii – a

[734] *AE*, p. 100.

[735] „Le Dire qui énonce un Dit est dans le sensible la première «activité» qui arrête ceci comme cela; mais cette activité d'arrêt et de jugement, de thématisant et de théorie, survient dans le *Dire* en tant que «pour Autrui», pure donation de signe – pour «se-faire-signe» – pure ex-pression de soi – pure sincérité – pure passivité. Sauf qu'on pourra montrer le virement de ce Dire – pure expression de soi dans la donation de signe à Autrui (langage d'avant le Dit) – en Dire énonçant un Dit.", *AE*, p. 101.

subiectivității preintenționale. Intuiția sensibilă, oferită simbolic, declamă deja din interiorul ordinii *spusei*, din cadrul constituit al idealității unde individualul se arată dezincarnat, privat de unicitatea sensibilității lui și transfigurat de operațiunea intuirii, oferită mai apoi fixării conceptuale. Astfel, cunoașterea prin concept, privilegiată într-o anume perioadă a istoricității gândirii occidentale în care ne aflăm încă, trebuie să-și asume conștiința critică a contextualității temporale în care se configurează caracterul simbolic al conceptului. Lévinas caută sensul cunoașterii în operațiunea rostirii, anterioară limbajului și simbolizării, în structura sensibilității[736] subiectului – pură vulnerabilitate, ex-punere ca temporalitatea lui *a-fi-pentru-altul*.

Relația cu sensibilul alterității impune sensul eticii ca vulnerabilitate, *„expunerea la sfâșiere și bucurie"*[737], urmă a sensibilității vieții elementale în care se regăsește, complezentă, esența însăși a egoității pozitive. Ca relație, ca *pentru-altul*, această egoitate suferă un proces de de-nucleizare, devine *neliniște* pentru celălalt, *insomnie* a grijii pentru suferința lui; opera sensibilității se dovedește a fi rostire a afecțiunii în sine-lui *pentru* altul sau *în fața* altului, rostirea ca sens pentru proximitatea semenului, *acela* anume, unic, în care dezvăluirea face să se deznoade legătura nuclearității autoafective a eului. Proximitatea cu semenul se va cere definită de aici ca dia-cronie a rostirii, *unul-pentru-altul* și inspirație[738] – specie a afecțiunii – a aceluiași de către altul. În mod consecvent, pe acest temei Lévinas va refula persuasiunea unei precise porțiuni a tradiției filosofice care vrea să rezume sensibilitatea la viziune, la idee sau intuiție, la sincronia elementelor tematizate cu subiectul. Sensibilitatea este *psihism al ex-punerii* anterioare tematizării și, prin asta, interioritate ca esență a dia-croniei – non-coincidență cu sine în afectarea urmei. Este importantă realizarea corelativității psihismului cu sensul dia-croniei pentru a înțelege că *„semnificația este sensibilitate"*[739], iar filosofia, o *înțelepciune a iubirii* mai curând decât gnoză. Dar din sensibilitate trebuie să facem, contrar proiectelor fenomenologiei, și să recunoaștem aici o veritabilă răsturnare de perspectivă filosofică de care Lévinas vrea să se facă responsabil, sensul *privilegiat* și *ultim*[740] al subiectivității. Ca atare, accesul subiectului la ființă se produce anterior strategiilor intenționale, anterior producției verbale – păstorirea ființei – prin sensibilitate, vulnerabilitate, prin signifierea situării în fața celuilalt. Renunțând la teza intenționalității ca *„fir călăuzitor"* spre sensul eidetic al lumii, analiza lévinasiană va proteja sensibilitatea subiectivului de ambiția constitutivității, dându-i o notă metafizică ce trimite la însăși relația paradigmatică a situării în maternitate – figura primă în care eul poate găsi și recunoaște caracterul natural al ființei. Dacă e vorba de ontologie pretutindeni unde e angajată relația cu ființa, atunci vom recunoaște categoriei sensibilului statutul unei centralități în discurs și maternității,

---

[736] „La signification dominante de la sensibilité déjà aperçue dans la vulnérabilité et qui se montrera dans la responsabilité de la proximité, dans son inquiétude et dans son insomnie, contient la motivation de sa fonction cognitive.", *AE*, 104.
[737] *AE*, p. 104.
[738] *AE*, p. 109.
[739] *AE*, p. 110.
[740] *AE*, p. 110.

figura primă a ființei. Spunând *figură primă*, semnalăm că experiența ființei nu se consumă necesar în temporalitatea *Dasein*-ului aruncat în lume; ființa vine la experiență prin sensibilul maternității, unde nu vom căuta o traumă ori o figură mitică, ci juisarea originară – existențial în radicală opoziție cu angoasa heideggeriană – în relație cu elementalul.

Rostirea ca donație a psihismului; sensibilitate a afecțiunii pentru altul; relația diatopică

Actul rostirii semnifică înainte de a se exprima conform amfibologiei discursului, semnifică înainte ca limbajul să poată fi recunoscut drept verbalizare sau denominație. Rostirea semnifică dispoziția originară a sensibilității subiective care devine operă de donație a psihismului – *protoplasma subiectivității*, aceea în care figura etică decide situarea în maternitatea elementalului, juisare –, dar și reprezentarea lumii ca lume ex-pusă celuilalt, în fața lui, sub privirea lui. Psihismul este nivelul dincolo de care sensul subiectivității se alterează, cel de la care începe să fie, în prealabilul autocentrării teleologice, genul sineității – fără în și pentru – ce nu și-a produs încă eul. Psihismul este orizont de după care, odată și odată, poate răsări subiectul, se poate configura eul; însă rostirea este punere în act mai înainte ca subiectul să fi învățat limbajul, să fi deprins logica și retorica, este îngânare de sens în preajma celuilalt, și aici se va recunoaște donația psihismului ca și angajarea temporalității lui *pentru-altul*; rostirea este deci mai degrabă gest etic decât transfer de sens lingvistic. A nu fi învățat logica și retorica trebuie înțeles aici nu ca dovada analfabetismului eului; trebuie înțeles în perspectiva morfologiei rostirii, unde actualitatea substanței precedă teleologia formală. Substanța rostirii este chiar donația psihismului, punerea în operă a lui *pentru-altul*. Caracterul substanțialist al operei subiective ne va feri aici să rezumăm esența eului la idealitatea autoconstitutivă, să demitizăm ego-ul transcendental, însă nu de dragul ofensării fenomenologiei, cât pentru a semnala intenționalitatea teologică pe care descripția transcendentală o camuflează. Demitizarea eului este atunci, și recunoaștem aici o sugestie ricœuriană, dedivinizarea lui. Psihismul este actualitatea substanțială a subiectului care, atunci când se recunoaște în relație, se comportă deja etic, iar consecința donației relaționale este rostirea. Asta nu implică încă coordonarea discursivă din perspectiva unui ego autocentrat și conștient de propria ireductibilitate. Rostirea manifestă desfășurare relațională în absența oricărui proiect și, cu asta, poate, stratul cel mai adânc al arhitecturii relaționale formal configurate ca donație-afecțiune.

Alături de nota vizibil temporală a rostirii – timp *pentru-altul* –, calitatea donativă semnalează harta unor heterotopii. Celălalt, ceilalți pentru care mă ex-pun în rostire populează un *dincolo* spațial, sunt efectiv prezențe dincolo, și prin asta va trebuie să înțeleg separația exterioritații lor, insubstituibilitatea și transcendența. Rostirea e de acum donație a transcendenței, nici simplu dialog, nici învățare reciprocă, nici trafic de semnificații, ci angajare relațională ca donație a transcendenței. Rostirea reclamă sau impune o exterioritate; ex-vectorialitatea ei are rigoarea unei teze dogmatice. Ea se opune

radical mirajului circularității vorbirii cu sine, gândirii în absența dialogului, șoaptelor discrete în formalismul cărora conștiința de sine este și elocutor, și receptor în chip continuu și sincron. Rostirea impune dia-cronia, incapacitatea de a fi același a elocutorului și receptorului, infinitezimalul diferenței între activul și pasivul gestului. Dia-cronia este de acum condiție a dia-logului și confirmare a exterioității în heterotopia celuilalt. Dar întrucât vizăm o continuitate de simetrii, ar trebui să spunem că rostirea este relație diacronică și, prin asta, reprezentarea exterioității apare condiționată verbal, contextualizată verbal, de unde desprindem justificarea pentru a numi diatopică relația, în rostire, cu exterioritatea celuilalt. Desigur, celălalt este dincolo de mine, ocupă un heterospațiu, însă relația cu spațialitatea lui se decide ca proximitate a actului rostirii; această diacronie a rostirii impune configurarea spațialității lui ca relație în efectivitatea actului rostirii, ca diatopie. Exterioritatea celuilalt nu este gândită ca situare topografică, ca simpla lui aruncare în afara spațiului locuirii mele. Exterioritatea celuilalt se întâmplă să fie prezența lui ca participant la relație în actul ex-punerii mele, în timpul donației psihismului etic. Exterioritatea lui garantează că actul rostirii mele se adresează cuiva, că gestul donativ are un receptor; acesta însă nu-mi constituie o poliță de asigurare în alb, el este un altul, aproapele meu numai sub condiția rostirii. Proximitatea e contextualizată de rostire, dispoziția lui spațială e continuitatea necesară cu opera rostirii; diatopia devine condiție a dialogului, dar și a responsabilității. Responsabilitatea pentru cineva, atât de îndepărtat, încât nu-l vezi și nu-l auzi, este un moft retoric. Rostirea impune, ca și condiție a operativității donative, dezvoltarea strategiilor de reducere a distanței, de diminuare a intangibilității, creează civilizația mijloacelor proximizante, care, cu toate performanțele lor, nu compromit transcendența celuilalt, ci o omagiază în plus.

În donația psihismului rostirii, devine evidentă desfacerea de sine, defazajul eului, de-partenența cu sine, îndepărtarea de circularitatea teleologică a identicului, existența unei fisuri în chiar economia ipseității – un *altul* în *același*. Relația, prezență pentru altul, e în același timp condiția revelării acelui altul-în-sine. Sensibilitatea psihismului, vulnerabilitatea afecțiunii sau, cu un termen scolastic deja, sufletul reprezintă alteritatea în interioritate, fremătare a identicului „*între somn și insomnie*"[741], situare *pentru* altul ca *maladie*[742] a identității, formulare cu scop, desigur, metaforizant. Psihismul, inteligibilitate prealabilă semnificării, este donație, solicitare pozitivă a celuilalt, solidaritate a gestului emfatic. Însă trebuie completat, psihismul nu este intenționalitate – cea care realizează, în tematizare, solidaritatea vizatului cu subiectul constituind astfel un sistem. Lévinas dezminte categoric și repetat că relația cu celălalt ar putea constitui un sistem, o sumă, o sinteză. Psihismul donației revelă situația paradigmatică a ex-punerii, anume ex-punerea faptului de a fi ex-pus, situarea în afara oricărei protecții ca deja afecțiune pentru altul. Aici trebuie realizată iarăși contextualitatea istorică, praxică, a afecțiunii. A se situa pentru altul, a fi vulnerabil și deja afectat, fără dorința emancipării, într-o deplină asumare etică,

[741] *AE*, p. 111.

[742] în nota la pag. 111, *AE*., Lévinas specifică: „Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose; l'âme est déjà grain de folie.".

este posibil doar pentru subiectul viu, hărțuit de contingențele istoriei. Lévinas o afirmă prompt: „*Numai un subiect care mănâncă poate să fie pentru altul sau să semnifice. Semnificația – unul-pentru-altul – nu are sens decât între ființe în carne și oase*"[743]. Rostirea operează donația psihismului între persoane ireductibile.

Topologie etică și proximitate

Sensibil, adică ex-pus[744] înseamnă a fi angajat deja în relație cu altul – dar nu formal și neutru –, astfel încât angajamentul este de pe acum, de la 'început' vulnerabilitate, afecțiune a proximității[745]. Celălalt nu este unul virtual ori abstract, și nu poate fi vorba doar de o schemă cu relevanță filosofică, ci unul real, imediat, unul de care subiectul este deja atins. Afecțiunea nu este cunoaștere, cogniție, ci *suferire* a celuilalt, împovărare cu prezența lui, povară ce încununează cu lauri invizibili. Căci *a-l suferi* pe celălalt înseamnă a putea dona propria temporalitate pentru răscumpărarea lui, ceea ce echivalează recunoașterii transcendenței lui. A fi ex-pus în suferirea celuilalt pune eul în situația de a fi pierdut dreptul la inițiativă, de a fi situat dincoace de posibilitatea neutră a unui început (*arhé*), de a bulversa firescul condiționărilor prin situarea an-arhică într-un bine[746] absolut – supunere originară la prezența *persecutorie* a celuilalt, complacere sau complezență a *punerii în cauză* prin prezența lui, emfază a sensibilității ce și-a retras dreptul natural la protecție. Inapt să decidă condițiile angajamentului, anterior liberei alegeri, etic, subiectul vulnerabil[747] convertește în responsabilitate afrontul pe care-l reprezintă imediatul semenului căci *intriga* relației cu el predetermină relația în ipseitate, așezarea în sine a identicului sincron. În antecedența sensibilității la celălalt, rostirea găsește prilej de a se manifesta ca *tensiune* către... sau *obsesie* (aici categorie filosofică, iar nu semnul vreunei patologii) pentru el, irevocabilitate a vocației verbale și, astfel, incapacitate de recul a temporalității donative. Dimensiunea acestei temporalități indică un anterior în relație cu memoria, un timp irecuperabil și astfel pre-originar în care se consumă o

---

[743] *AE*, p. 119.

[744] „...une exposition sans condition (...) c'est un oui qui résonne en tant qu'écho du oui de la pure promesse, du oui promettant la promesse, selon une expression de J. Derrida, qui rappelle par là le Urwort dont parle Rosenzweig, le «oui originel» (Ur-Ja) qui est création (...) Le «oui» de cette obéissance sans consentement ni décision préalable est une exposition ou don par excellence.", cf. Elisabeth Weber, în vol. *La différence comme non-indifférence*, Paris, 1995, p. 82.

[745] „La subjectivité ne naît que dans la proximité. L'épiphanie du visage laisse entendre un indicible Dire qui ne tient pas dans la conscience, qui déborde infiniment l'engagement entendu en termes de conscience ou de mémoire, qui échappe a leur syn-chronie.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 71.

[746] „Avoir-été-offert-sans-retenue où l'infinitif passé souligne le non-présent, le non-commencement, la non-initiative de la sensibilité – non-initiative qui, plus ancienne que toute présent, est non pas une passivité contemporaine et contre-partie d'une acte, mais l'en deçà du libre et du non-libre qu'est l'an-archie du Bien.", *AE*., p. 120. Nu este greu de remarcat și aici că Lévinas, deși declarat anti-platonician, cultivă încă o mitizare morală a binelui și, în general, o mitizare a categoriilor eticii.

[747] „La vulnérabilité est différence sans terme, sans mesure, sans ratio.", cf. Weber, *op. cit.* p. 8.

experiență pre-ontologică[748], se consacră un raport etic dincoace de ființă. Sensibilitatea este signifianță donatoare de sens în pre-istoria limbajului. Signifianța sensibilului, anterioară amfibologiei ființei și fiindului, nu va fi decisă de limbaj; dincolo de ocurențele vocabularului persuasiv, signifianța rămâne afecțiune pentru celălalt, asumare maternă a suferinței[749] și îndurării – maternitatea luată aici în sensul, oarecum nefamiliar, de suferință pentru altul. Aici trebuie remarcată încă o notă diferențiatoare a lévinasianismului; sensul proximității nu trimite la ontologie – deschiderea asupra ființei sau venirea la prezența rostirii a ființei –, ci, iarăși, la etică – ex-punere la ființă prin medierea chipului celuilalt, donație a psihismului ca vulnerabilitate ce nu se convertește în cunoaștere, nici nu preia forma amfibologiei logosului. Scăpată de deschiderea intențională asupra ființei, proximitatea îl lasă pe celălalt în afara spațiului fenomenalității.

Proximitatea sensibilității nu se pretează la descripții topografice, nu devine specie a unui cadru mai larg geometric. A fi proxim nu revine la a reduce distanțele spațiale; a fi proxim înseamnă relație fundamental interpersonală în care polii sunt reciproc sensibili, fără a fi totuși simetrici, vulnerabili la alteritate, adică afectați[750]. Afectarea este stigmat al proximității și mai mult, alteritatea afectează în numele singularității transființiale pe care o ipostaziază. Nici vecinătatea nici contiguitatea nu vorbesc despre traseele ușor măsurabile de la locuința unuia la a celuilalt. Dacă victima și călăul ar locui în aceeași celulă, cum se practica în unele închisori cu regim de exterminare, ei nu sunt totuși proximi în sens etic; dar victima este în chipul cel mai pur proximă părintelui, soției, copilului, prietenului. Spațiile nu au rostul de a ne apropia sau despărți, pentru că în interiorul neutralității lor suntem simple corpuri geometrice, descriptibile prin ecuații. Spațiile oferă cadrele manifestării relațiilor subiective, care pun în situație etică în afara chiar a cadrului tematizării etice. Omogenitatea spațiului geometric devine, în filosofia lui Lévinas, spațiu curbat intersubiectiv. Contestarea caracterului originar al contiguității spațiale înseamnă admiterea faptului că dispunerea topografică nu desemnează în chip necesar semnificații ale sensibilității subiective, că a fi *lângă* celălalt nu înseamnă și a fi *aproapele* lui; proximitatea este afectarea interiorității în rostirea lui a fi *pentru* celălalt. Asta se traduce prin menținerea relației dincoace de tentația investirii de sens prin descripție, înseamnă *non-indiferență, neliniște* pentru celălalt *(un frémissement de l'humain tout autre)*[751], incapacitatea de a-ți găsi locul în arcul ipseității, *insomnia* ca veghe și neputință, *obsesie*[752] până la culpabilitatea – însemnând eu *sunt aici* – față de altul. Epifaniile proximității prilejuiesc ivirea celuilalt ca figură a fraternității, reconfigurarea calitativă a spațiul ivirii lui în subversiunea neutralității, acesta

[748] *AE*, p. 126.

[749] „La subjectivité de la sensibilité, comme incarnation, est un abandon sans retour, la maternité corps souffrant pour l'autre, corps comme passivité et renoncement, pour subir.", *AE*, p. 127.

[750] „La subjectivité ne saurait être pour soi, limitée a l'essence, a l'être. Elle ne peut être que pour tous, au-delà de l'essence, autrement qu'être. La responsabilité pour Autrui, c'est la réponse antérieure à la liberté (...) c'est la fraternité humaine elle-même.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 77.

[751] *AE*, p. 138.

[752] Non-indiferența, neliniștea, insomnia, apelul, obsesia, trauma, persecuția sunt doar câteva dintre cele mai frecvente tipuri de afectare prin care Lévinas exprimă relația etică.

transformându-se în spațiu familial. Faptul de a fi afectat de apropierea celuilalt ca de venirea fratelui sfidează răceala labirintică a spațiilor geometrice, oferă tabloul intimității în subtextul căruia trebuie recunoscută o *topologie etică*; sensul fraternității este afecțiunea celuilalt în interiorul unui spațiu etic. Alternativa etică a investirii de sens fenomenologice și, în același timp, replica la deschiderea luminatoare ontologică este situarea în relația proximității ca *luare în fraternitate*[753] a celuilalt, recunoaștere a interes(s)ării ca pre-originar etic în prealabilul putinței asumării.

Rezerva pe care trebuie să o manifestăm în analitica topologiei etice trimite direct la eventualitatea confundării acestuia cu judecata celuilalt ca alteritate psihologică, socială, ca partener al vreunei relații interesate. Încă Martin Buber prevenea asupra ușurinței de a luneca în obiectivarea celuilalt, în depersonalizarea lui *Tu* transformat în ficțiunea plurală a *Alților*. Judecarea sau analiza celuilalt ar însemna deja transgresarea proximității nemediate în favoarea cunoașterii, ceea ce echivalează aici „căderii originare" în eroare, defectarea spațiului etic prin descripție eidetică. Trebuie repetat, proximitatea nu înseamnă luare la cunoștință de prezența celuilalt ci ex-punere la el, luarea în fraternitate. Totuși schema nu implică și simetrie. Preluarea fraternă a celuilalt, în non-indiferența obsesiei pentru el, nu-i dezvoltă o atitudine reciprocă. Tocmai în pericolul acestei non-reciprocități - numită mai bine di-simetrie – rezidă puterea de semnificare a spațiului etic: a putea fi pentru celălalt ceea ce el nu e pentru tine, a fi adică ales pentru responsabilitate fără răgazul acordului liber. Signifianța donației psihice, în riscul non-reciprocității, afirmă în chip categoric dia-cronia situației relaționale din care nu derivă niciodată totalitatea neutrului. Imposibilitatea de-a se elibera de sine sub amenințarea afecțiunii celuilalt, vulnerabilitate până la moarte, indică signifianța dincolo de ființă a subiectivității, trasează direcția dinspre care trebuie să ne apropiem de sensul psihismului – non-libertate pre-originară a dia-croniei eului cu altul. Signifianța subiectivității, încă de la început rostire, este timp pentru altul, adică moarte în afecțiunea indeclinabilă pentru el. Nota explicativă de la pag. 135, *AE* întărește ideea: „*Cette impossibilité de se dérober même dans la mort, est le point où, par-delà l'insomnie encore dissimulable, le sujet est Dire, se découvrant a l'autre – psychisme.*"

Rostirea ca inadecvație la celălalt; privirea de după curba diacroniei

Spațiul etic în interiorul căruia se măsoară proximitatea scoate la iveală chiar lipsa de măsură a alterității, vizibilă în diacronia rostirii ca și în non-reciprocitatea raporturilor sensibilității. Inevitabilul relațional manifest prin rostire nu devine condiție a unei viitoare instituiri de sens care l-ar traduce pe celălalt în noțiuni inteligibile, făcându-l astfel

[753] „C'est prise dans la fraternité qu'est la proximité, nous l'appelons signifiance. Elle est impossible sans le Moi (ou plus exactement sans le soi) qui, au lieu de se représenter la signification en elle, signifie en se signifiant.", *AE*, p. 132.

măsurabil (probabil că *măsură* a lucrurilor înseamnă *sens* al acestora, cadru în care umanismul devine funcție hermeneutică); rostirea pune în act proximitatea etică drept lipsă de măsură, sensibilitatea tăcută – inasumabilă/indeniabilă[754] – a afecțiunii ca disimetrie și incapacitate radicală a adecvației. Raportul etic al rostirii marchează intimitatea acelui spațiu în care separația nu poate fi anulată de reducție și unde discursul nu converteşte la esență, pentru că nu are un obiect *pe care* să-l exprime, cât, în mod propriu, unul *căruia* i se adresează. A i se adresa celuilalt implică acceptarea insubstituibilității lui, îndepărtarea de esență, în regresia discursului, spre originea apofantică, unde cuvântul este simplă adresare fără emiterea de sensuri verbale, pură orientare către celălalt și donație a psihismului, adică, *„proximitate și obsesie"*[755], *contact* prin care nu se anulează alteritatea, dar nici nu se pierde identitatea interiorității, *atingere* în evenimentul căreia se vădeşte mai degrabă diferența și lipsa de comuniune decât ordinea care să trimită la un gen. Contiguitatea care mi-l face pe celălalt mai apropiat nu riscă, totuși, avantajul tangibilității decât sub protecția lipsei de măsură comună, în care străluceşte infinitul transcendenței. De la acea înălțime, *Illeitatea*, de după curbura arcului etic, celălalt se arată și *„mă priveşte"*[756] întotdeauna ca gest originar, fără memorie și *a priori*, fără arhiva unei istorii a spusului, mă priveşte fără ca el să-mi apară drept privitor al ipostazierii analitice, mă priveşte, să spunem aşa, de după *curba dia-croniei*, anume ca i-re-prezentabil, ca de-ne-măsuratul alterității.

Privirea celuilalt către mine, situarea într-un spațiu deja etic se petrece, la Lévinas, mai devreme decât inițiativa istorială, în pre-istoria voinței și intenției – vizibil faptul, iarăși, că autorul vrea să considere schema etică drept obiectivitate transcendentă, una din care să nu se poată ieși sau ieşirea să fie eroarea cea mai gravă, una la care nu s-a aderat tocmai în virtutea anteriorității ei radicale. Etica precedă istoria, dia-cronia sensibilității premerge intenției constitutive – raportul etic e mai originar decât fenomenologia și mai semnificativ decât ontologia, cu atât mai mult, cu cât signifianța celuilalt nu derivă din lumina ființei. Dia-cronia relației etice permite celuilalt avantajul primului venit, primogenie, sub contingența căreia Lévinas găseşte ocazia de-a opera o nouă ocurență a parentalității[757], vizibilă și ca metaforă mitizantă. Ca cel pe care îl găsesc aici când eu mă văd în relație, ca primă lumină a dia-croniei, el este *părintele* venirii mele în situație, cel în

---

[754] „Cette parole qui parle silencieusement depuis la hauteur, cette parole qui prend contact, cette parole qui s'identifie avec une responsabilité comprise en un sens neuf, elle est aussi la seule parole que je ne puisse pas ne pas entendre, celle à laquelle je ne puis d'aucune façon me soustraire ni me dérober.", cf. J.-L. Chrétien, *op. cit.* p. 312.

[755] „En tant qu'anarchie, l'obsession sert a indiquer la passivité absolue de qui a «été fait»: la gratuité de l'élection est ce qui échappe à la récupération, elle ne peut être circonscrite, elle est an-archie. C'est de cette passivité qui précède et excède toute activité comme toute passivité, que nous parle l'idée de création.", cf. Petrosino și Rolland, *La vérité nomade*, Paris, 1984, p. 63.

[756] *AE*, p. 138.

[757] „Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Relation de parenté en dehors de toute biologie, «contre toute logique».", *AE*, p. 138.

brațele căruia se trezește, pentru prima oară, sensibilitatea mea. Privirea lui este deja receptivitate și donație, în anterioritatea cadrului care permite reciprocitatea și, astfel, instanță in-co-mensurabilă pentru orice discurs sincron. Dia-cronia parentală a celuilalt este tocmai lipsa lui de măsură devenită transcendență, întreținând afecțiunea filială și, astfel, pasivitate, decalaj al rostirii în raport cu spunerea, significiantă mai originară decât originea amfibologiei logosului. În dia-cronia proximității etice nu se iveste cunoașterea – tematizare, reducția la esență și sens –, ceea ce smulge etica lévinasiană din arealul disciplinelor strict teoretice. Termenul tare ce definește caracterul etic al relației este „*obsesia*" pentru celălalt (foarte sugestiv definită la p. 139, nota 2, ca *„inversiune a extazului intențional"* și pasivitate suportând *„acuzația persecutorie a celuilalt"*), ceea ce nu revine la modalitățile conștientizării; mai degrabă e vorba de asumarea traumatică a avantajului celuilalt de a mă judeca, fără a-i pretinde să-și divulge învestitura, și de a putea vedea în dezavantajul propriu o responsabilitate mai semnificativă decât orizontala dreptății. De la început eul etic trebuie să se considere *servitorul* celuilalt și, în dia-cronie, *întârziatul* culpabil[758]. Dia-cronia etică este timp anterior[759] asumării și începutului, ca principiu subiectiv, recul al eului în pasivitatea în care teleologia relației este deja decisă ca într-un *dintotdeauna* al neantului anteriorității.

Figura ostaticului

Libertatea orizontală a ființării nu scoate din lumina ființei decât zarea vagă a vizibilului fără contur, fără adâncimea significiantei și fără înălțimea cuvântului proferat, zare pe care putem risca s-o atribuim deopotrivă neantului. Planul de confuzie al celor două, în același timp determinație și indeterminație, este ceea ce reprezintă, în jargonul persuasiv al unor filosofii obositor de mult disputate, ființa ființării. Aceasta nu ar putea să semnifice în nici un fel solitudinea ființării etice, nu ar putea epata printr-o hagiografie descriptivă de unde să răsară în lume un sens interpersonal. Pentru că ființa și neființa nu spun nimic despre subiect și cu atât mai puțin despre calificația etică, Lévinas preferă să opereze cu figuri de sugestie. Ostaticul (*otage*) este una dintre acestea, *„subiectul este ostatic"*[760]. Excesul sensibilității[761] subiectului se exprimă în responsabilitatea lui, mai

---

[758] *AE*, p. 139.

[759] „Le prochain me frappe avant me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle. (...) Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette *façon* de prochain est visage.", *AE*, p. 141.

[760] *AE*, pp. 177, 202.

[761] „Cette sensibilité vulnérable, qui est l'expérience d'une proximité de l'autre dans la passivité, est donc une affectivité toujours déjà habitée par l'autre, livrée à l'autre. La sensibilité éthique est par conséquent une affectivité qui m'advient entièrement de l'autre, elle est le résultat d'une affection par la demande impérative et traumatisme de l'autre. Au lieu d'être ouvert sur l'autre sous le mode de l'intentionnalité ou de la transcendance ekstatique, je suis, dans l'intimité même de mon affectivité, toujours déjà «otage» de l'autre.", cf. Rudolf Bernet, *L'Autre du temps*, în vol. *Positivité et transcendance*, p. 152.

gravă decât echilibrul atitudinii controlate, responsabilitate în locul[762] responsabilității celuilalt, supralicitare în afecțiune a riscului indiferenței celuilalt. Ostaticul[763] este cel prins în excesul responsabilității lui arogate (termen imprecis pentru intențiile lui Lévinas), mai bine spus, îndurate, și în locul somnului, a neutralității sau a mândriei exercițiului libertății. *În-sine*-le ipseității personale devine caz etic al trăirii *pentru* altul, manifestare emfatică a captivității ce trimite sens din non-mândria suferirii în locul altuia. Fără[764] libertatea asumării, el este responsabil și fără libertatea greșelii, este culpabil – vină anterioară arbitrarului ce poartă în sine riscul greșelii, greșeală ordonată de urma transcendenței celuilalt. Aici subiectul etic se manifestă, în donația psihismului, ca *dincolo de esență*[765], dincolo de categoria oricărui act de comprehensiune.

Caracterul etic al ființării în lume nu e deductibil exclusiv din avantajul opțiunii conștiente, ghidată apetitiv sau valoric. Subiectul nu[766] se situează, originar, în cumpăna neutralității anaxiocratice care să-i permită riscul opțiunii greșite sau meritul bunei alegeri. An-arhic, pre-originar, el este deja[767] calificat etic, este făcut responsabil pentru un altul pe care nu-l cunoaște și care, prin sensul însuși al relației, nu e menit putinței cunoașterii. Ostaticul[768] nu are libertatea originară de a hotărî dacă este prins ori nu, dacă este reținut ori eliberat, dacă este păstrat ori omorât. Riscurile lui sunt de acum probabilități sterile; nu mai poate risca să nu fie riscat (de către cine?), nu mai este lăsat să-și traseze nici traiectul vieții, dar nici pe cel al morții. Temporalitatea ostaticului nu este deschidere către viitorul manifestării propriilor posibilități, himera heideggeriană a *Dasein-ului* care, desigur, nu ar avea sens decât liber. Sensul temporalității ostaticului nu-i aparține ca sens, deși îi aparține ca temporalitate. Futuriția nu-i poate fi luată, atâta timp cât mai este încă în viață. În schimb, poate fi alienat sensul ei – în acest caz, stăpânul descrie sensul futuriției, care e încă proprietate a ostaticului: acesta trăiește, este lăsat să trăiască tocmai pentru a-i putea fi exploatat sensul devenirii. Întregul timp viitor este al lui, însă fiind manipulat ca sens de către stăpân, el devine în fapt trăire *pentru* altul. Esențială este reținerea acestui *pentru*, ca să poată fi aplicat subiectivității etice. Asemeni ostaticului, aceasta nu are dreptul la origine, nu se situează în prealabilul neutru al alternativei plurale. Asemeni ostaticului,

---

[762] „(...) être soi – condition d'otage – c'est toujour avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre.", *AE*, pp. 185-186.

[763] „Le Moi n'est pas aliéné, mais il est de fond en comble «otage», dé-posé malgré lui, dépouillé de son impérialisme dominateur, expulsé de l'être, mal sans sa peau.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 77.

[764] „La condition de l'otage et du persécuté, cette obsession qui vient toujours-déjà de l'approche de l'Autre, renvoie a un en-deçà radical de la conscience autopositionelle, un en-deçà qui n'est ni le corps ni l'inconscient, mais la sensibilité comme proximité éthique.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 65.

[765] *AE*, p. 187.

[766] „Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son être, d'être. Au delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de soi.", *AE*, p. 186.

[767] „...je suis toujours-déjà en retard, juge, coupable avant toute faute. Je ne puis me tenir en vérité devant l'Autre que dans l'humilité radicale de celui qui est condamné à une réponse jamais adéquate.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 66.

[768] „Le malgré soi de la condition d'otage signifie l'extrême passivité de l'injonction.", cf. Ricœur, *op. cit.* p. 24.

futuriția lui este sens *pentru* altul și nu se întrevede perspectiva, oricât de îndepărtată și iluzorie, a emancipării. Responsabilitatea nu este un ideal tangibil care s-ar stinge în apoteoza lui. Dar, spre deosebire de ostatic, timpul *pentru* altul al subiectului etic nu marchează distanță și îndepărtare, ci proximitate și spor al intimității, dusă către inconsolabilul vulnerabilității. Asemeni ostaticului, acesta nu poate dezerta, dar nu pentru că ar fi ținut de lanțuri sau bine străjuit; ceea ce-l ține nu e vreo autoritate exterioară sau vreo forță contra căreia este posibilă revolta. El este ținut de sensibilitatea afecțiunii lui – și dintotdeauna deja el este afectat de către celălalt. Este ostaticul propriei sensibilități, este martirul afecțiunii căruia îi este revocată pedeapsa în chiar momentul pronunțării ei. Asemeni ostaticului, cuvântul lui nu este imperativ, ordin sau sentință. El rostește doar pentru a răspunde la apel, doar pentru a-și manifesta supunerea, pentru a-și mărturisi solidaritatea, cu stăpânul, maestrul, instructorul, părintele, fratele. Rostirea lui este etalare a unui salut și, în asta, a unui gest salvator. Salutare, adică salvare. Salutul nu se adresează ca limbaj al ființei, nu poate adveni pe calea ascultării ființei; cui i s-ar adresa salutul ființei? Limbajul ontologiei nu poate avea sens etic, nu poate deveni salut și, prin urmare, nu poate exprima signifianța sensibilului. Salutul este rostire dincolo de limba ființei și, prin asta, responsabilitate în prealabilul auzirii apelului.

Logosul ființei, fără memorie, fără persoană, fără limite, fără perspectiva morții, fără afecțiunea parentalității, fără culpa jurământului călcat, fără regretul încrederii înșelate nu are nimic de comunicat și, în tot cazul, nu s-ar face înțeles subiectivității mundane. Ființa și neființa au la fel de puține de comunicat, dacă nu chiar nimic. Ascultarea limbii ființei poate fi, în schimb, metafora elegantă a ascultării tăcerii – limbaj anterior amfibologiei ontic-ontologice. În nici un caz limba ființei nu ar dezvălui sens etic, atâta vreme cât în perspectiva ei, ca orizont neutru al ființării, nu există adversitate, vină, căință, responsabilitate sau grijă pentru celălalt. Limbajul eticii articulează primele sunete personale, face inteligibile cuvintele slăbiciunii, amenințării, durerii, solidarității, bunătății. Ascultarea limbajului ființei poate fi evaziunea retorică a unui metafizician indiferent, care preferă surzenia neființei strigătelor aproapelui. Logosul etic este pe deplin sensibil, este signifianță chiar și atunci când nu are puterea să semnifice clar, atrage atenția chiar și atunci când n-are avantajul de-a formula judecăți. Logosul etic este signifianță dincolo de adevăr și eroare, dincolo de precizia semnalării unor conținuturi eidetice. Logosul etic poate fi proferat și de copilul părăsit care n-a învățat să vorbească, de cel flămând și sărman, de cel slab și neajutorat, de cel cu mintea rătăcită prin hățișul himerelor fără noimă. Logosul ființei heideggeriene se rostește în mintea poeților, a metafizicienilor, este rafinat, selectiv, aristocratic. Logosul etic „face de rușine pe cei drepți și învățați", răsare asemeni florilor sălbatice de acolo de unde n-a fost semănat – de la străin, de la cel bolnav și mizer, de la ostatic și cerșetor; nu este logosul pretențios al partenerului de dialog, al retorului, al politicianului sau al liderului de opinie. Logosul ființei este cuvânt fără afecțiune, fără prietenie, fără suferință, fără entuziasm patetic, fără iluminarea solidarității ferme, fără promisiunea ce-și riscă martiriul. Nu este pe măsura subiectului în lume, în timp, în moarte.

Logosul etic este cuvânt ce-și eliberează evidența ostracizării. Nu se rostește pentru a profera secrete revelatorii, nu luminează obscuritatea din jurul unor mistere logice; el

eliberează, în rostire, tocmai mărturia că e de neeliberat, că se pronunță pentru că nu se poate promite, că se adresează pentru că nu poate depune jurământ. Subiectul etic își afirmă unicitatea nu în exhibiționismul orgolios al celui de neînlocuit în importanța utilității lui, ci al celui de neînlocuit în faptul însuși de *„a purta vina celuilalt."*[769] El este ostracizat în responsabilitatea fără discernământ la care deja a fost cotizant. Dintotdeauna el este debitorul[770] unei datorii pe care n-a contractat-o, și în chiar această nedreptate înfloreşte unicitatea iremisibilă a vulnerabilității lui – a fi vulnerabil adică la datoria responsabilității nealese și cu atât mai responsabil, cu cât mai lipsit de libertatea asumării. Lévinas va completa cu unul dintre cele mai adânci principii etice: *„cu cât sunt mai drept, cu atât sunt mai culpabil"*[771]. Aparența speculației la limita paradoxului și contrasensului poate veni și de acolo că, în genere, suntem tentați să mizăm pe limpezimea cristalină a înlănțuirilor logice ca și cum ele ar fi delegații unei lumini infailibile. Limpezimea logicii s-ar putea adresa în chip univoc doar unor vieți croite după principii logice. Cea pe care o duce în sine omul, în cadrele complexelor experiențe interpersonale, iluminată mereu de riscul alienării și al pierderii, nu beneficiază de solemnitatea unui astfel de calificativ. Chiar dacă numai atâta, și tot ar fi justificată alegerea lui Lévinas de-a prefera să vorbească mai curând în metafore etice decât în categoriile robuste ale unor metafizici fără destinație.

Răspunsul personal declină logosul ființei; afectarea ca expiere etică

Celălalt, în măsura în care îmi vorbește, declină logosul ființei în chiar răspunsul personal. Eul nu poate fi în nici o ipostază eul ființei, iar logosul străbate obligatoriu traseele unui eu, e proferat sau răsare smerit din inima unui insubstituibil. Cel ce spune „Eu" anulează în autodenunț logosul ființei, anunță că va fi vorba despre *cineva anume*, unic, că sunt în joc chestiuni personale, că adevărul ce se va rosti nu aduce cu sine zările difuze ale ființei. Logosul etic se vehiculează între persoane. Când s-a spus *„cuvântul este viața transcendenței"*, a fost vorba de transcendența chipului celuilalt, imemorabilul și pre-originarul lui.

Cuvântul responsabilității, circuit pneumatic între persoane ridicate deasupra orizontalității ființei, e recunoașterea tardivă a situației de neocolit că eul este deferit celuilalt în incapacitatea de-a mai evita pronunțarea apelului simplu al proximității feței

[769] *AE*, p. 177.

[770] „Chez Lévinas, le «Soi» est immédiatement à l'accusatif, affecté, débordé et excédé par le traumatisme originel, antérieur à toute choix conscient, d'une élection irrécusable et d'une responsabilité indéclinable: devant-l'autre et pour-l'autre, il est exposé et vulnérable, sujet à une passivité plus vieille que le temps mémorable, voue à une passion qui est aussi patience indefinie.", cf. Francis Guibal, *...et combien de dieux nouveaux*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 8.

[771] *AE*, p. 178.

lui, a fi *deferit*[772] celuilalt, ca şi cum riscul indiferenţei ar ameninţa în numele unei culpe ce trebuie cu orice chip prevenită; a fi deferit celuilalt ca unei instanţe dintotdeauna suverane – în majestatea lui, în disimetria iremplasabilă –, fără teama judecăţii. Înălţimea (*Hauteur*) căreia îi este deferit eul etic nu se întreţine pe avantajul judecăţii, ci pe inocenţa sensibilului, pe proximitatea riscată a solidarităţii. Celălalt solicită cu atât mai mult, cu cât el e neputincios, judecă cu atât mai drept, cu cât e mai vulnerabil, domină de la o înălţime proporţională cu abandonul încredinţării. Celălalt nu are putere să mă aleagă ori să mă respingă, puterea lui vine din aceea că eu sunt martorul prăbuşirii lui şi e prea târziu să-l ignor, chiar dacă nu aş dori să-l susţin. Ceea ce mă stăpâneşte e tocmai slăbiciunea lui absolută căreia nu-i pot refuza un răspuns şi, oricare ar fi el, vine din stranietatea non-indiferenţei[773], vine ca rostire a încredinţării anterioară eliberării de semne. Răspunsul non-indiferenţei este remis celuilalt ca sub travaliul *persecuţiei*[774], dintr-o inconştienţă a sensibilităţii mai adâncă decât libertatea. Obligaţia fiinţării, ca răspuns pentru altul, este identitate a subiectivităţii dincoace de pragul fiinţei pure şi alienare – pozitivă – a eului de un *altul-în-sine*, locuit în pacienţa responsabilităţii de cel faţă de care este, pentru care este ori de cel înaintea căruia regretă neputinţa responsabilităţii suficiente. Răspunsul sensibilităţii preia ca deja dată această alteritate a celuilalt, în psihismul pre-originar, de unde nu-i poate fi expulzat adevărul feţei străine, unde proximitatea lui doare mângâietor ca un stigmat. Insubstituibil în sens radical înseamnă, pentru subiectul etic, faptul că nu poate lăsa în seama fiinţei impersonale un răspuns către celălalt, nu se poate relaxa în scepticismul insignifianţei semnelor solidarităţii; insubstituibil, adică absolut în afecţiunea proximităţii pe care întotdeauna e prea târziu să o deroge, prea frapantă pentru a recurge la alibiul neştiinţei. Rostirea responsabilităţii se remite fără angajamentul voinţei, izbucneşte din abisurile sensibilităţii – frica, furia, mila, dragostea –, dintr-o pasivitate *„inconvertibilă în act"*[775].

Sensibilitatea psihismului, donaţie pre-originară, trebuie înţeleasă sub condiţia alterităţii pe care celălalt – prezent înainte de a putea fi asumat, ca urmă (*trace*) – o întreţine în economia ipseităţii, altul-în-acelaşi, drept situaţie expiatorie a sinelui etic. Echilibrul posesiunii de sine, prezenţa la sine a eului, este rupt încă înainte să se fi realizat prin prezenţa afecţiunii, a stigmatului, prin sarcină – *gestaţie* a celuilalt, în sinele ce se vede astfel heterocentrat, confiscat unei teleologii etice, ostaticul lui *pentru* din

---

[772] „Expulsé de son intériorité, dé-pasé, dérangé et perturbé dans son repos en lui-même, in-quiété, le Moi, mis a l'envers de soi, appelé désormais subjectivité, Soi ou l'Unique, est ex-posé a l'approche du visage à un point tel que la Subjectivité devient l'Un-pour-l'Autre et se retrouve avec l' «Autre-dans-la-peau », au-delà de l'essence, de la conscience et du savoir.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 57.

[773] „Le retournement de l'interiorité n'est possible que si le Moi est blessé jusqu'à l'ouverture de soi sur le terrain même ou il vit en anachorète, c'est-à-dire celui de la jouissance sensible.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 60.

[774] „La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *archê* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous.", *AE*, pp. 180-181.

[775] *AE*, p. 185.

sintagma responsabilității-*pentru*-celălalt. Constituirea pe fundamentul sensibilității condamnă eul etic la o *arhe-afecțiune*, ceea ce, exprimat astfel, poate fi înțeles și în sensul non-libertății indiferenței. *Expierea* exprimă procesul, necontrolat intențional, în care luarea la cunoștință de sine a eului îi revelă urmele (*trace*) an-*arhice* ale celuilalt în sine, sarcina indemontabilă de a-l purta deja, lipsită de reperul justificativ al vreunei apropieri memorabile, lipsită de trauma actului inaugural. Urma celuilalt, sarcina lui sporind pe măsură ce i se recunoaște inarbitrariul, confiscă sensului temporalității eului tihna disponibilității de a cădea în egoismul situării la sine și pentru sine – *expiere* a ochiului etic ce e impresionat de exterioritate pentru a fi absolvit de riscul căderii, aristotelice, în orbirea viziunii interiorității vide. *Expierea* nu privează interioritatea de consistența egoității personale, individuația nu suferă prin asta vreo alterare; *expierea* marchează o altă teleologie, introduce o nouă orientare și, cu asta, un nou sens pentru *ființarea-împreună-cu* ce devine *ființare-pentru-altul* și responsabilitate împinsă până la absolvirea, în suferință, a celuilalt de obligația responsabilității – exclusivitate a electiunii substituirii –, condamnare a lui la o disimetrie ce-l avantajează. Eul expiat se comportă ca și cum nu ar mai avea dreptul să dispună[776] de sine, ca și cum i s-ar fi retras libertatea alegerii, ca și cum traseul intenționalităților în care se dezvoltă vocația relațională ar fi fost an-*arhic* preconstituit. Purificarea eului etic are sensul și ambiția unei reforme în filosofia subiectivității, înseamnă purificarea eului de autocentrare teleologică, de autodivinizarea lui în sine și pentru sine, de himera omnipotenței constitutivității intenționale a lumii și, în lume, a celuilalt ca sens, ca *alter* pentru ego-ul persoanei întâi. De aici începând, de la această reorientare fundamentală a sensului subiectivității, limbajul nu va fi discurs, explicație, conversie la universaliile esenței, corelarea noeselor cu noemele, ci salut, apel, mângâiere – logos al solidarității dincolo de tăcerea amenințătoare a morții. Sensul *expierii* s-ar putea enunța și astfel: cu cât mai responsabil, cu atât mai non-liber[777]. Responsabilitatea pre-originară indică și o an-arhie a culpabilității – imposibilitatea eului etic de-a opta pentru varianta inocenței, șansa pierdută a indiferenței[778] la celălalt.

Proximitatea celuilalt, strălucind pe suprafața eului expiat, vine să manifeste reliefuri care nu se generează dintr-o asumare de principii, nici nu reprezintă confirmarea vreunei doctrine. Lévinas trasează foarte clar linia de departajare între intenționalitatea etică și atitudinea propriu-zisă. Relația de responsabilitate nu se constituie pe adevăr ca una dintre cele mai bune aplicații ale definiției acestuia. Nu adevărul asupra proximității trebuie avut

---

[776] „Dans l'expiation, responsabilité pour les autres, le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même. Le rapport avec l'autre précède l'auto-affection de la certitude à laquelle on cherche toujours à ramener la communication.", *AE*, p. 189.

[777] „Le Moi n'est pas un étant «capable» d'expier pour les autres: il est cette expiation originelle – involuntaire – car antérieure à l'initiative de la volonté (antérieure à l'origine), comme si l'unité et l'unicité du Moi étaient déjà la prise sur soi de la gravité de l'autre. Dans ce sens le Soi est bonté ou sous l'exigence d'un abandon de tout avoir, de tout *à soi* et de tout *pour soi*, jusqu'à la substitution.", *AE*, p. 187.

[778] „Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution – le *pour l'autre* du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en *pour l'autre* de la responsabilité – c'est en somme la thèse du présent ouvrage.", *AE*, p. 189.

în vedere ci proximitatea donației psihismului, sensibilitatea afectată; nu certitudinea unui bine pentru celălalt, ci însuși binele non-eliberării de an-*arhia* responsabilității trebuie avut în vedere; nu angajamentele care pot fi frivole, duplicitare sau demonstrative față de celălalt, ci răbdarea de ostatic vulnerabil la proximitatea lui, ducerea până la capăt a culpabilității în numele greșelii lui. Relația etică nu derivă, astfel, dintr-o intenție constitutivă, nu vizează descrierea celuilalt și nu revine la obiectivarea prin tematizare, discurs sau cunoaștere; responsabilitatea *„mă angajează înaintea oricărui adevăr și oricărei certitudini"*[779]. Sursa logosului etic nu este ființa sau neființa, iar sarcina lui nu revine la predicația esenței. Celălalt este un impredicabil.

Sensibilitatea eului este marcată de urma (*trace*) Illeității celuilalt mai devreme decât intervalul autoconstitutivității ca intenție sensibilă. Mișcarea de îndepărtare și apropiere în care se descrie afecțiunea aproapelui se ordonă de către suveranitatea unui chip – *înălțime* incomensurabilă și signifianță preverbală. Urmele feței celuilalt nu sunt însă asimilabile semnelor oferite interpretării și, astfel, aduse la intenția signitivă a eului transcendental. Urmele de neșters sunt acele hieroglife străvechi, indescifrabile, ivite din temporalitatea proximității – timp mai vechi decât timpul – din care nu se poate ieși, care nu dau de gândit în felul semnelor ci doar garantează solidaritatea celuilalt. Urma feței este apropiere în afara oricărei topografii, confirmarea unei relații an-*arhice* care *„rezistă la tematizare"*[780], care se prezervă nonfenomenologic în absolutul pasivității. Eul afectat de urmele celuilalt nu-și poate transcende vulnerabilitatea și, prin asta, nu poate deveni eu activ, centru de proiecție constituantă. Tematizarea alterității ar fi chiar pierderea an-*arhiei* responsabilității, disoluția transcendenței chipului, ieșirea din *pasivitatea absolută* a sinelui sensibil. Rostirea răspunsului la apelul celuilalt este autodemascare a *ostaticului*, salut al celui ce se știe *condamnat*, solidaritate a *persecutatului*[781] – imagini ale

---

[779] *AE*, p. 191.

[780] *AE*, p. 192.

[781] „Le persécuté ne peut se défendre par le langage, car la persécution est disqualification de l'apologie. La persécution est le moment précis ou le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos.", *AE*, p. 193. Poate că cea mai limpede lămurire a diferențelor dintre categoriile sensibilității etice și cele ale conștiinței intenționale o găsim în nota de la pag. 193 pe care ne permitem să o reproducem integral: „La proximité, l'obsession et la subjectivité que nous venons de dire, ne se ramènent pas à des phénomènes de la conscience. Mais leur non-conscience, au lieu d'attester un stade préconscient ou un refoulement qui les opprimerait, ne fait qu'un avec leur exception de la totalité, c'est-à-dire avec leur refus de la manifestation. Dans la mesure où l'essence ne se sépare pas de l'ostention et, par là, de l'idéalité du logos et de la principauté kerygmatique – cette exception est le non-être ou l'anarchie en-deçà de l'alternative, encore ontologique, de l'être et du neant, en deçà de l'essence. La non-conscience est certes le propre de phénomènes mecaniques ou du refoulement de structures psychiques. D'où la prétention à l'universalité du mecanisme ou du psychologisme. Mais le non-conscient peut se lire autrement à partir de ses traces et défaire les catégories du mecanisme. Le non-conscient est compris comme le non-voluntaire de la persécution, laquelle en tant que persécution, interrompt toute justification, toute apologie, tout logos. Cette réduction au silence est une passivité en deçà de toute passivité matérielle. En deçà de la neutralité des choses, cette passivité absolue se fait incarnation, corporéité – susceptible de douleur, d'outrage et de malheur. Elle porte dans sa susceptibilité la trace de cet en-deçà des choses en tant que responsabilité de ce dont, dans la persécuté – c'est-à-dire dans l'ipséité – il n'y eut pas volonté, c'est-à-dire en tant que responsabilité de la persecution même qu'il subit.".

non-libertății etice pre-originare. Lévinas apelează în vederea persuadării sensului etic al persecuției la imaginea evanghelică a celui pribeag și sărman, mai sărman decât vulpile care se aciuează în vizuini și decât păsările care se pitesc în cuiburi; persecutatul, prin trimiterea intertextuală, amintește imaginea christică, deși Lévinas preferă să nu explicitezе o astfel de sursă a eticii sale. Eul etic este persecutat, în înțelesul nonlocalității expiate a propriei centralități, al străinătății, de propriul sine egoist *„expulzat din locul său"*, în sensul non-posesiunii temporalității ca trăire în vederea celuilalt și în vulnerabilitatea afecțiunii, lipsa de odihnă în sine, neliniște a celui ce *„n-are unde să-și rezeme capul"*[782] nicăieri în întreaga lume a interiorității. Expierea confirmată în sensibilitatea afecțiunii face ca pre-originarul etic al donației psihice, unde se produce rostirea anterioară amfibologiei, să se scrie ca act de persecuție, ca anterioritate a responsabilității în raport cu demnitatea liberului exercițiu al voinței. Și astfel rostirea se produce în preistoria semnificării lingvale, se oferă ca însăși signifianța etică a pre-originarității – eveniment lipsit de esența gândirii. Rostirea persecutatului revelă nuditatea emfatică a chipului devenită vulnerabilitate și, o dată cu asta, pasivitatea mai gravă decât inerția pietrelor, pasivitate a celui lipsit de putere față de evenimentul pre-originar, ne-liber al afectării. Rostirea pune în expresivitate consecințele acelor urme ale alterității pe care eul etic le aduce cu sine din preistoria sensibilității, acele hieroglife incomprehensibile pentru că, inconvertibile în esențe, ale hetero-afecțiunii, afirmată ca tip de indeclinabilitate: eul etic, acuzat de afecțiunea anterioară timpului asumării, acuzat de responsabilitatea corelativă pasivității absolute a non-indiferenței.

Disimetrie și primogenitură; culpa electă

Între subtilitățile sistemului lévinasian se află și acest aspect al relației etice, *disimetria*, care dintr-o dată suspendă orice pretenție normativă, eliberează alteritatea de obligația reciprocității. Lévinas vrea un sistem etic, dar unul care să nu fie impus, unul în care subiectul să-și perceapă electiunea responsabilității indiferent la atitudinea celuilalt, să-și configureze unilateral relația în baza conștiinței[783] primogeniturii: eu sunt cel dintâi născut pentru a fi responsabil, raportul celuilalt față de mine este ceva care-l privește personal. Nu am dreptul să intervin în sensul orientării atitudinii lui într-o direcție care să mă favorizeze. Întrebarea ce se cere pusă acum: oare mai poate deveni relevantă, social sau politic, o astfel de etică? Dacă ea n-a fost încă adoptată, în temeiul a ce ar fi adoptată de aici înainte?

Sensul responsabilității amplu descris în *AE* este reluat cu diverse ocazii, una dintre ele fiind și întreținerea cu Ph. Nemo. Aici se reia teza nucleară a operei lévinasiene:

---

[782] *AE*, p. 193.

[783] „On voit ainsi que dans le sujet humain, en même temps qu'une sujétion totale se manifeste ma primo-géniture. Ma responsabilité est incessible, personne ne saurait me remplacer.", *EI*, p. 97.

responsabilitatea este structura esențială, primă și fundamentală a subiectivității[784]. O inadvertență se face imediat observată, solicitând un răspuns mai limpede la următoarea nedumerire: dacă, de-o parte, Lévinas afirmă teza că responsabilitatea este structura fundamentală a subiectivității și, pe de alta, că responsabilitatea este consecința unei electiuni care permite asimetria relației intersubiective, atunci este clar că enunțurile au valabilitate parțială. O dată pentru că, în conformitate cu prima teză, toți subiecții ar trebui să fie în chip natural responsabili, ceea ce ar suspenda oportunitatea electiunii și ar declina asimetria relațională. Deopotrivă responsabili, subiecții s-ar situa într-o reciprocitate orizontală a atitudinii etice. Apoi, pentru că, dacă luăm cea de-a doua teză drept referință, avem de-a face cu o etică a electiunii în care e deplin fundamentată disimetria și non-reciprocitatea, dar care are drept fatală consecință refutarea primei teze. Dacă numai eu sunt ales a fi responsabil – insubstituibil în unicitatea substituenței mele – și sunt situat disimetric față de toți ceilalți subiecți, a căror atitudine este problema lor personală care nu mă privește nici etic, nici juridic, atunci este flagrantă evidența că nu suntem la fel, că responsabilitatea nu este fundamentală și esențială pentru orice subiect, ci *doar pentru mine*. Cu asta, eul ales să poată fi responsabil se refugiază în efuziunile unei devotiuni solitare, deplin justificate, dar numai pentru el, lăsând celorlalți libertatea oricărui arbitrar – abuz –, pentru că ei nu sunt responsabili în felul electiunii. Cele două teze nu se pot concilia; sau este valabilă universalitatea responsabilității subiectului, caz în care nu mai este justificată electiunea, sau este vizibilă electiunea, caz în care se neagă universalitatea responsabilității subiectului. Lévinas nu ne va ajuta niciodată să ne absolvim dilema.

Dacă se optează pentru teza universalității responsabilității ca structură a subiectului, atunci etica este inevitabilă întrucât ea are temei natural, iar comportamentul subiecților este obligatoriu marcat de responsabilitate. Ar fi vorba de o etică de grad zero, din care nu se poate ieși în temeiul principialității ei, dar una care nici nu trebuie asumată printr-o alegere, ceea ce-i suspendă caracterul intențional valoric, o etică ce se practică spontan conform unui simț comun al responsabilității, una orizontală și contraelectivă. În perspectivă filosofică, acest model nu impune dificultăți, el nefiind altceva decât una dintre multele aplicații ale principiului distribuției universalului. Cu astfel de model Lévinas n-ar fi adus nimic nou. Dacă se optează pentru teza electiunii și disimetriei responsabilității, ceea ce se pierde imediat este caracterul universal, și o dată cu el, justificarea pentru un model social comun. Consecvent cu disimetria, se susține aici unilateralitatea[785] substituibilității etice doar dinspre eu către ceilalți, și niciodată invers. Se cade astfel într-o etică privată, cu caracter aproape mistic, dar, desigur, de o profunzime abisală unde se întrunesc mesianismul și spiritul sacrificial. Formula adesea invocată în susținerea unei atare atitudini a fost enunțată de Dostoievski: *suntem vinovați pentru toți și pentru toate, iar eu mai mult decât ceilalți*[786]. Culpa universală, mai mult,

---

[784] *EI*, p. 91.
[785] „Je puis à me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet.", *EI*, p. 97.
[786] *EI*, p. 95.

culpa electă, primogenitura culpabilității, să-i spunem așa cu termenul lévinasian, am fi putut-o întâlni la mulți mistici creștini, în liturghia ortodoxă și în chip eminent, incomparabil, în modelul culpei cristice – vina electă și exclusivă pentru greșeala și actele tuturor celorlalți. Dar probabil că Lévinas preferă să ignore exemplul cristic, iar noi nu-i vom imputa această omisiune care ține, oricum, de intimitatea justificărilor personale. Ceea ce însă ne pare demn de amintit e faptul că Dostoievski nu are alt model decât tocmai cel cristic, că mesianismul personajelor acestuia suferă conversii cristice tocmai asumându-și conștient modelul lui Isus Cristos. A-l cita pe Dostoievski, uitând deliberat modelul ce inspiră textele lui etico-mistice, înseamnă a întreține rea-credință față de surse și, prin asta, a oculta, strategic, temeiurile propriului sistem. Lévinas nu vrea să se revendice de la o etică de tip creștin, dar nici nu poate masca suficient contaminarea cu sensurile sacrificiului cristic. Preferă să spună responsabilitate pentru ceilalți, pentru a evita să spună iubire pentru ei, fapt pe care i-l va aminti unul dintre discipolii lui creștini, J.– L. Marion. A fi ales să fii responsabil nu adâncește mai mult relația cu ceilalți decât a fi ales să-i poți iubi în chip sacrificial, cum ne spune învățătura creștină. Primogenitura responsabilității poate funcționa doar în condițiile intrării într-un sistem în care există o instanță de electiune, eventual Dumnezeu. Nici aici nu ar fi vorba de noutate la nivel ideatic ori atitudinal, cât de curajul promovării unui model subtil transfigurat al misticismului sacrificial, reprezentat inflaționar în multe tradiții religioase. Cu asta, Lévinas devine în mod real un apostol al responsabilității, implicând capacitatea de a risca sacrificiul în numele străinului de care ești responsabil fără vreo relație de rudenie, fără a-l cunoaște, fără a putea selecta afectiv manifestarea devotiunii, responsabilitate nu pentru faptele personale, cât pentru persoana celuilalt și chiar pentru responsabilitatea și moartea lui. Vedem manifestarea emfatică a relației etice în teza *responsabilității pentru responsabilitatea*[787] celuilalt, preluarea în nume propriu a electiunii absente a responsabilității celuilalt pentru mine, responsabilitate pentru non-responsabilitatea lui, ca și cum s-ar dori frângerea curbei asimetriei relației intersubiective prin instituirea unei verticale univocități[788] absolute a primogeniturii etice. Spiritul sacrificial al acestei emfaze se remarcă dacă ținem cont de un enunț care descalifică orice iluzie a egalitarismului etic: „*Eu sunt responsabil de persecuțiile pe care le suport. Dar numai eu! Aproapele meu, poporul meu este deja celălalt și pentru ei solicit dreptate.*"[789] Iarăși se va întări suspiciunea că Lévinas nu vrea să impună o etică generală, cât să semnifice o structură a relațiilor intersubiective în care, inevitabil, răsare o atitudine predilect etică, una descumpănind prin non-universalitatea ei aproape ostentativă. În consecința metafizică a responsabilității, subiectul se desprinde de unitatea lui cu ființa manifestă ceea ce aici s-a numit *dez-inter-essare*, ieșirea din ființarea orizontală și neutră în numele binelui dincolo de ființă.

---

[787] *EI*, p. 92.

[788] „...je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres.", *EI*, p. 95

[789] *EI*, p. 95

Rostirea ca responsabilitate infinită şi libertate finită; de la electiune la libertatea „superbă"

Indeclinabilitatea responsabilității face ca rostirea – circuitul pneumatic al donației interpersonale – să nu rămână act corelativ unor potențe. Nu se rostește pentru că se poate rosti, pentru că ar fi operabil un moft subiectiv; în rostire se rostește însăşi posibilitatea relației. Întrucât e pre-originară vizavi de liberul consimțământ, afectare a infinității chipului celuilalt, responsabilitatea se arată fundamental infinită. Responsabilitatea etică nu vizează buna dispoziție, siguranța, derizoriul satisfacțiilor celuilalt, ci chiar infinitatea chipului, responsabilitate pentru transcendența lui. De aceea, cu cât mai inocent – adică pasiv în sensibilitatea non-constituantă –, cu atât mai responsabil, mai apt de rostire. Sensul lévinasian al subiectivității obligă recunoaşterea non-originarității acesteia, faptul de a nu-şi deține condiția sub care apare prima formă, prima intenție manifestă, faptul de a fi retardat în raport cu condițiile care-l constituie. Finitudinea libertății exprimă această retardare (*le retard*), faptul de-a nu fi izvorât din anterioritatea nici unui proiect, de-a nu putea fi consecvent. Frustrarea libertății în care se decide o limită genetică a intenției autopoetice afectează capacitatea de a fi responsabil, astfel că ea devine mai curând manifestarea pasivității – mai pasivă decât orice inerție – decât formă de activitate, devine, cu un termen prea tare, poate, obsesie. În orizontul non-libertății pre-originare, responsabilitatea nu se asumă, ci se suportă, aşa cum viața, cum mediul, cum universul se suportă. Pentru a preveni însă nu atât simpla bănuială, cât reducerea non-libertății la un tip de fatalitate obscură, Lévinas produce o teză cvasidogmatică – bunătatea etică a antecedenței responsabilității față de libertate. Ceea ce obligă la o adâncă meditație în această teză este curajul diferenței față atât de liberul arbitru biblic, cât şi de raționalitatea platoniciană a acțiunii binelui. Responsabilitatea – care nu mai este libertate de a alege să fii sau să nu fii responsabil, nu mai este nici judecată rațională a bunătății de a fi responsabil, consecventă cu superioritatea rațională a binelui – devine categorie metafizică mai importantă şi sens mai profund – eschatologic – decât cel al libertății şi al raționalității, este „*Binele anterior ființei*"[790]. Tipul de umanism care se riscă aici îşi impune însă fără sfială aura de noutate pe care o putem formula în două teze succinte: *i.* înainte să poată fi liber, omul este deja responsabil; *ii.* responsabilitatea nu este o decizie a raționalității, ci modul de situare intersubiectivă care vine dintr-o preistorie a psihismului – afectarea, urma – şi se manifestă în sensul donației. Responsabilitatea, *unul-pentru-altul*, nefiind act, ci pre-originarul pasivității sensibile nu are demnitatea angajamentului, nici nu se lasă dedusă din condițiile conştiinței teoretice, hotărâtă să-şi asume principialitatea oricărui comportament, să se definească drept nucleu de constituire intențională. Momentul, fie el şi prim, alegerii este devansat de an-*arhia* sensibilității, de circuitul donație-afecțiune al psihismului, care poate fi indicat drept sursă a rostirii

[790] *AE*, p. 195

prelingvistice, ca poetică a signifianței în anterioritatea operei culturale de gestiune semantică în cadrele convenționale ale comunicării. Sensibilitatea ca structura cea mai adâncă a subiectului și condiția responsabilității manifestă rostirea încă dinaintea asumării vectoriale a relației, ca proximitate și, prin asta, ca bunătate *„dincolo de esență"*[791], ca rostire a non-indiferenței, ca *„pasivitate a unei citații indeclinabile"*[792], ca substituție[793]. Responsabilitatea precedă mândria angajamentului în felul unui păcat ascuns care pândește și obligă cu atât mai eficace, cu atât mai prompt, cu cât nu este bănuit, nu este scontat, nu este arhivat în angoasa vinovăției indicabile. Responsabilitatea întâmpină libertatea subiectului cu o *„citație"* (*assignation*) venită în numele acelei culpabilități ieșite din cadrele corelației act-consecință, smulsă condiționărilor anamnezei și istoriei empirice.

Pentru a fi și mai limpede ieșirea din condiționarea tradițională a responsabilității prin liber arbitru sau raționalitate, Lévinas preferă să o asimileze unui mod al electiunii[794], unicitatea subiectului, decisă fiind acum ca *„ales să fie responsabil"*[795]. Asta ar putea trimite grăbit la fondul mistic al credinței iudaice – desigur că Lévinas este profund atașat acestui fond –, electiunea putinței evreiești de a fi responsabilă pentru toți ceilalți, pentru întreaga creație în fața lui Dumnezeu, cu un scop eschatologic; dar electiunea responsabilității ar putea fi gândită și ca o caracteristică metafizică[796] a subiectului, oferind condițiile de fundamentare pentru un nou umanism[797], fără suport teologic. Credem că această a doua variantă trebuie creditată mai cu seamă, dar fără a o abandona complet pe cea dintâi, chiar și dacă numai pentru a avea o explicație psiho-etno-logică a filosofiei lévinasiene. Subiectul acestuia este decis să fie responsabil fără să-i fie creditat harul iluminist al alegerii, este „condamnat" să fie responsabil, și acest fapt îl face evreu, adică dator mântuirii străinului față de care nu mai poate alege, pe care nu-l poate prefera ori repudia, dar nu de dragul lui, ci din datorie față de alegerea anterioară cu care Dumnezeu l-a binecuvântat. Indeclinabilitatea responsabilității lévinasiene moștenește profunda indeclinabilitate a electiunii iudaice, libertatea finită lipsită de principiu[798], de esență; dar

[791] *AE*, p. 215
[792] *AE*, p. 217
[793] „La substitution signifie le «sens» ultime de la responsabilité éthique. Une passivité en deça de l'alternative «passivité-activité» ne peut que renvoyer à une anarchie immémoriale et, filant entre les mailles de l'ontologie, ne peut se décrire qu'en termes éthiques.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 79.
[794] „La messianité – ou responsabilité universelle pour les autres – est un privilège du Moi, le seul légitime, le seul auquel il ne saurait se dérober, le seul qu'il ne saurait faire partager à aucun autre. Il n'y a d'élection juste que celle du Moi, appelé à porter la souffrance de tous.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 101.
[795] *AE*, p. 198.
[796] „C'est moi qui suis intégralement ou absolument Moi et l'absolu c'est mon affaire. Personne ne peut se substituer à moi qui me substitue a tous (...) Sujétion et élévation s'élevant dans la patience au-dessus de la non-liberté. Sujétion de l'allégresse au Bien.", *AE*, p. 200.
[797] „Avant d'avoir-à-être, le Soi doit répondre de la mort ou de la souffrance d'Autrui, responsabilité connexe a son propre droit à l'être.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 84.
[798] „Liberté finie, qui n'est pas première, qui n'est pas initiale; mais dans une responsabilité infinie où l'autre n'est pas autre parce qu'il heurte et limite ma liberté, mais où il peut m'accuser jusqu'à la persécution parce que l'autre, absolument autre c'est autrui. C'est pourquoi la liberté finie n'est pas

dincolo de această evidentă conştiinţă mesianică, se oferă modelul unei ontologii novatoare din care pot fi deduse un nou umanism şi o nouă etică.

Electiunea[799] subiectului responsabil este gândită de către Lévinas în acelaşi timp şi ca „dezrobire" (*affranchissement*) a ostaticului, prins în sensibilitatea afecţiunii sale ce-l poartă pe celălalt în chip pre-originar, care-l suferă pe celălalt într-o vulnerabilitate mai gravă decât capacitatea de a suferi, care-l deţine fără să-l conţină, ca *altul-în-sine* în respectul transcendenţei şi inconstituibilul chipului. Dezrobirea electiunii nu-l eliberează însă la modul unei graţieri ce i-ar permite libertatea non-responsabilităţii, în felul unei graţieri în vederea indiferenţei. În sens lévinasian, dezrobirea eliberează ipseitatea eului în heteronomia altului pentru care sensibilitatea suferă, în destinul inasumabil al chipului străin. Ostaticul responsabil pentru un chip străin, adică heteronom, este eliberat deja ca unul în incapacitate de a-şi asuma responsabilitatea. Nu este liber de a mai fi responsabil, cât liber de capacitatea de a-şi oferi, în constituirea de sine, afecţiunea responsabilităţii, liber în pasivitatea non-asumării ce nu devine sarcină, deşi va fi mereu situare în act – actul pacienţei etice a eului, donaţie a psihismului către şi îndurare a greşelii celuilalt, libertatea ca expiere a ipseităţii dincolo de esenţă şi fiinţă, glorie a subiectivităţii eliberată de emfaza sinelui. În pacienţa lui expiată, subiectul îşi regăseşte privilegiul electiunii ca anume condiţie a ostaticului inocent în tocmai non-libertatea alegerii, infinit[800] disproporţionat în responsabilitatea ce nu[801] emerge libertăţii.

Non-libertatea responsabilităţii e semnificată prin figura acuzării. Subiectul este, ca sensibilitate şi vulnerabilitate, deja acuzat de către celălalt, persecutat de urma afecţiunii lui în aşa fel, încât nu se poate disculpa, deşi nu-şi derogă an-*arhia*, nu-şi poate declina vina, cu toate că propriu-zis nu o are. Astfel, incomoditatea poverii responsabilităţii trimite la actul – non-act al pasivităţii ultime – eliberării ca electiune an-*arhică*, ca non-principialitate a fiinţării *pentru*. Poziţia subiectului sensibil la celălalt este de la început *„de-poziţie"*[802], situare în imposibilitatea actului disculpării şi, astfel, în patosul binelui transcendent fiinţei – de-substanţiere şi de-reificare a subiectului în urmele sensibilităţii. Situaţia ce pare a masca un paradox este gândirea libertăţii subiectului, libertate în sens propriu metafizic, iar nu empiric, ca joc între inasumabilul ostaticului şi indelivrabilul sensibilităţii, între an-*arhia* responsabilităţii şi heteronomia alterităţii,

---

simplement une liberté infinie opérant dans un champ limité. Le vouloir qu'elle anime veut dans une passivité qu'il n'assume pas.", *AE*, pp. 197-198.

[799] „L'élection fait de la subjectivité un Unique irremplaçable qui répond de tous et de tout, sans qu'il puisse exiger la réciproque, car l'autrement qu'être engendre par l'élection est dés-interessement et totale gratuité.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 83.

[800] „L'infinitude de la responsabilité naît de ce «surplus» indéniable qui caractérise la relation avec l'infini, trop grand pour la mesure finie de la conscience, de la présence, de la liberté, de l'être.", cf. Plourde, op. cit. p. 85.

[801] „Mais c'est moi – moi et pas un autre – qui suis otage des autres (...) Il n'y a pas d'ipséité commune à moi et aux autres, moi c'est l'exclusion de cette possibilité de comparaison, dés que la comparaison s'installe. L'ipséité est par conséquent un privilège où une élection injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi. Je unique et élu. Election par sujétion.", *AE*, p. 201.

[802] *AE*, p. 202.

paradox al libertății absolute a celuilalt în afecțiunea inexpiabilă a ipseității sensibile. Este vorba de libertatea *„superbă"*[803], emfază a vulnerabilității, ca afecțiune a celuilalt „împotriva" chiar a capacității sensibilității eului de a-și lua la cunoștință slăbiciunea. În această *slăbiciune absolută*, vulnerabilitate de ostatic, non-libertate a mâinilor legate, trebuie găsită *puterea absolută* a subiectului – putere de *a-fi-al-celuilalt, pentru* sau *îngrijorat* de celălalt, puterea responsabilității ca și categorie ce declasează ființa – non-narcisismul lui radical. Sensul subiectivității nu va mai fi, pentru etica lévinasiană, decis de ființă și nici de cogito; practicând o reconsiderare a tuturor categoriilor filosofiei și a semnificațiilor acestora, Lévinas va decide că ființa însăși se determină[804] pornind de la sens, de la signifianța slăbiciunii. Subiectivitatea este proximitate, adică diferență a non-indiferenței, responsabilitate a răspunsului necondiționat de interogație, pasivitate a ex-punerii și vulnerabilității, dia-cronie a ireprezentabilului, fraternitate înaintea esenței și a morții, sens an-arhic împotriva conceptului, a ființei și a neantului, ascultare a vocii infinitului[805] pe care chipul celuilalt o orchestrează.

Rostire, mărturisire, profeție; de la ipseitatea saturată la ipseitatea vulnerabilă

O dată enunțată ca signifianță a sensibilității intersubiective, rostirea, în condiția căreia limbajul evită travaliul erupției amfibologice, se arată ca pasivitate etică a psihismului, ca circuit pneumatic. În pasivitatea ei, rostirea nu este decât ex-poziție a localității – locuire în vulnerabilitatea afecțiunii celuilalt –, exil al eului din tihna autoconstitutivă a ipseității saturate (posesiune a eului, locuire și teritorialitate) în proximitatea stigmatizată de urmele alterității (non-ego, nomadism și extrateritorialitate). Responsabilitatea inconsecventă liberului arbitrariu și, prin asta, bunătate transcendentă ființei este, după sugestiva formulare a lui Lévinas, *„interdicție de sejur în sine"*[806], demisie a egoității, regăsirea principiului non-formal al fraternității umane. Ipseitatea saturată vrea să exprime diferența eului autoconstituit prin descripție transcendentală și eidetică, suveran și autarhic, față de eul etic lévinasian – ipseitate vulnerabilă. Precizarea acestei distincții nu trimite la o simetrie simplă de genul căreia eul etic ar fi marcat de penurie, ar fi sărac în substanță prin raportare la cel saturat, fenomenologic. Ipseitatea vulnerabilă nu indică penuria substanței interiorității, ci mai curând excesul acesteia, manifestat ca *debordare către celălalt*, ne-liniște a identității solitare și *disponibilitate chenotică a afectării*. Relația etică de tipul responsabilității este posibilă doar atunci când interioritatea unui eu exultă spre alteritatea aproapelui, cu riscul neasumat al suferinței în care exultarea manifestă nu un proiect de cunoaștere, ci emfaza pasivității fraterne.

---

[803] *AE*, p. 203.
[804] *AE*, p. 205.
[805] „Naissance du sujet dans le sans-commencement de l'anarchie et dans le sans-fin de l'obligation, glorieusement croissante comme si en elle l'infini se passait. Dans l'assignation absolue du sujet s'entendend énigmatiquement l'Infini: l'en deçà et l'au-delà. Il faudra préciser la portée et l'accent de la voix où l'Infini ainsi s'entend.", *AE*, p. 219.
[806] *AE*, p. 223.

Ipseitatea saturată nu rosteşte pacienţa signifianţei originare, pentru că este captivă în monologul autofondaţionist, consecvent căruia instaurează proiectul de lume, este închisă în opera autodescriptivă ce va deveni ontologie, discurs al amfibologiei fiinţei şi fiindului, dar niciodată etică; logosul ontologiei nu capătă caracterul mărturisirii, pentru că lipseşte radicalitatea diferenţei celuilalt, şi nici profeţie – cuvânt închinat celuilalt mai înainte de a-i fi definit sensul, cuvânt seminal despre care donatorul nu ştie ce va spune, rostirea ca simplitate a *„dedicaţiei"*[807] celuilalt, deschidere a ipseităţii sensibile, risc fără nici o măsură de siguranţă, donaţie a încrederii fără protecţie, pacienţă a ostaticului lipsit de posibilitatea evaziunii şi trădat de lipsa oricărui *alibi*[808]. Rostirea eului vulnerabil, ex-punere a psihismului care prin întreaga lui noimă significativă rămâne un dătător de semne, ex-pune în acelaşi timp slăbiciunea fraternă, faptul adică de a fi ex-pus. Deschiderea pură a rostirii semnalează imposibilitatea relaţiei de a se rezuma la serviciul semnelor vehiculate, indică fatalitatea celui *extrădat* deja în iremplasabilul urmelor (stigmate) aplicate.

Rostirea ce nu devine discurs amfibologic nu se grăbeşte să vrea să afirme, să semnifice sau să nege, este mai curând traumă a sensibilităţii decât act predicativ, donaţie ce subîntinde tensiunea proximităţii în temporalitatea an-*arhică* a lui *pentru* celălalt. Lévinas nu va înceta să o repete, toate actele de tematizare, performanţele culturale ale limbajului, derivă din rostirea pre-originară – signifianţa sensibilităţii subiectului în chip natural non-indiferent, adică inevitabilitate a deja rostirii. În non-indiferenţa rostirii, proximitatea este dintotdeauna gest producător de semn şi încă originarul relaţiei ca *„semnul donaţiei de semn"*, al imposibilităţii de abdicare devenite *„scandal al sincerităţii"*[809], nuditate a semnului *„dincoace de civilizaţie"*. Faptul etic se confirmă încă o dată în plus ca relaţie metafizică, desprinsă de calitatea de act subiectiv, pre-istorică în raport cu principiul de definiţie al subiectului (raţiune, voinţă, intenţie).

Trebuie amintită noua semnificare cu care operează Lévinas în relaţie cu conceptul veracităţii[810] logosului, mult diferit de veracitatea revelaţiei teologice sau de cea logică. Rostirea pre-originară este operă a veracităţii logosului prin însuşi faptul proximităţii, prin iremisibilul responsabilităţii afectate. Sinceritatea nu înseamnă înainte de toate mărturie a ceea ce s-a petrecut sau a ceea ce este simţit; sinceritatea este situare în proximitate a ostaticului ce nu poate evada, este însăşi pacienţa psihismului sensibil. Este în joc nu atât valoarea intenţională a limbajului, nici calitatea logică a propoziţiilor, cât altceva mai

---

[807] *AE*, p. 223.
[808] *AE*, p. 223.
[809] *AE*, p. 224.
[810] „La sincérité n'est pas un attribut du Dire; c'est le Dire qui accomplit la sincérité, inséparable du donner car ouvrant les réserves où la main qui donne, puisse sans pouvoir rien dissimuler: sincérité défaisant l'aliénation que le Dire subit dans le Dit, où, sous le couvert des mots, dans l'indifférence verbale, s'échangent des informations, s'émettent des vœux pieux et se fuient les responsabilités. Aucun Dit n'égale la sincérité du Dire, n'est adéquat à la véracité d'avant le Vrai, à la véracité de l'approche, de la proximité, par-delà la présence. La sincérité serait donc Dire sans Dit, apparemment un «parler pour ne rien dire», un signe que je fais à Autrui de cette donation du signe, «simple comme bonjour», mais, ipso facto, pure transparence de l'aveu, reconnaissance de la dette.", *AE*, pp. 224-225.

originar, calitatea relației, un mod al intersubiectivității. Sinceritatea nu este ceva care trebuie gândit, normă a comunicării garantând veracitatea intențională, ci natura an-*arhică* a situării sensibile interpersonale și, prin asta, temeiul – nonrațional, non-ideologic al metafizicii etice.

Pre-originarul raportului etic în care se exprimă slăbiciunea, vulnerabilitatea la celălalt este în același timp încredințare a expunerii – „*iată-mă!*" – cât și „*glorie*"[811] a rostirii afecțiunii, glorie a chipului prin sine significativ, a chipului care prin solidaritatea prezenței susține un adevăr ce nu devine demonstrație și nici narațiune – nu devine ontologie a dezvăluirii –, o veracitate a proximității care prin sine e mărturie mai tare decât convingerea corelaților noematice, mărturie a ex-punerii comandate în pasivitatea sensibilității. Aici, în iremplasabilul afecțiunii se arată caracterul elect al subiectivității, faptul de a suporta asignarea responsabilității față de alteritatea căreia nu-i poate deveni măsură. Răspunsul responsabilității nu-l dă vreo formulă sau alta de limbaj – măsură universală a celor numite –, cât însăși rostirea proximității ostaticului, mărturia solidarității non-indiferenței, binele asimetriei intersubiective – substituire a vinei celuilalt, ofertă de sine în locul suferinței lui, culpă a non-libertății lui, ofrandă a ipseității închinată[812] transcendenței chipului străin. Infinitatea chipului celuilalt, transcendență a străinătății, mărturisește – rostire pre-originară – superlativul *Illeității* tăinuit de curbura spațiului etic, unde sfios ascunsul feței se glorifică[813]. Gloria celuilalt se consumă în sinceritatea afecțiunii prin care distanța întreținută de ipseitate se convertește în proximitate a ființării *pentru* celălalt, trucul etic prin care prezența celuilalt în același nu riscă să devină reducție – conversie a diferenței în calitate a relației, conversie a ireductibilității străinului în glorie a aproapelui (aproapele cu atât mai străin, deci ireductibil, cu cât este *glorificat fără a fi cunoscut*). Responsabilitatea exprimă eficiența relației în care gloria celuilalt este mărturisită de sinceritatea proximității, unde exterioritatea Infinitului devine[814] interioritate a urmei, unde eminența chipului garantează excepția de la esența noemei prin aceea că, în loc să fie tematizat sau gândit, el este chiar cel ce „*mă privește*" și „*îmi comandă*" prin vocea lui. Comanda celuilalt nu este, desigur, un ordin ce se vrea executat, nu este comandă militară ori politică, nu vine pe fondul unei ierarhii birocratice, nici al unei relații de putere. Chipul celuilalt îmi comandă prin majestatea alterității lui de care sunt responsabil, în fața căruia sinceritatea mea ajută să se „*glorifice gloria*"[815] transcendenței.

Vorbind de gloria transcendenței nu facem trimitere expresă la divinitate, ci la alteritatea unui chip. Celălalt este transcendență a chipului ce poate prilejui survenirea majestății înaltului, act în care se produce invazia *Illeității*, dar el poate fi și fața prin

---

[811] *AE*, p. 225.

[812] „Subjectivité du sujet en tant que être-soujet-à-tout, susceptibilité pré-originaire d'avant toute liberté et hors tout présent, accusée dans l'inconfort ou l'incondition de l'accusatif, dans le «me voici» qui est obéissance a la gloire de l'Infini m'ordonnant à Autrui.", *AE.*, p. 228.

[813] „C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie.", *AE*, p. 229.

[814] *AE*, p. 229.

[815] *AE*, p. 231.

semnele căreia Infinitul vine[816] la idee, semne ale signifianței etice pure în pre-originarul limbajului. Signifianța etică manifestă un principiu des repetat în filosofia lui Lévinas, dar a cărui aplicabilitate solicită povara elecțiunii: *cu cât este mai drept, cu atât subiectul etic este mai responsabil, cu cât mai inocent cu atât mai apt de-a fi culpabil pentru culpa celuilalt.* Infinitatea, fie și în omologie cu Dumnezeu, nu poate deveni idee pozitivă a actului intelectiv, dată fiind chiar excedența ei în raport cu subiectul intențional – nu se poate intenționa infinitul, nu se poate dezvălui ca idee metafizică –, însă se poate manifesta ca signifianță a chipului celuilalt, ca transcendență a alterității ireductibile. Infinitul ca signifianță a chipului alterității – infinit pozitiv – este una din cele mai importante inovații filosofice ale lévinasianismului. Subiectul etic nu gândește infinitul, ci se face martorul etalării lui apofantice în ex-punerea la chipul celuilalt, fără posibilitatea sustragerii, în sinceritatea lui *„Iată-mă!"* lipsită de avantajul eschivei – intrare a Infinitului în limbaj, frustrat de imposibilitatea epifaniei vizuale, transfer de la impropriul orizontului luminos ontologic la mai propria etică a ascultării. Spunând *„Iată-mă!"*, subiectul se încredințează, dar în felul în care se simte deja persecutatul sincerității ineschivabile, al afecțiunii celuilalt prin care se impregnează în sensibilitatea psihismului urmele Infinitului – responsabilitatea infinită ca temporalitatea pre-originară a lui *pentru* din trăirea-*pentru*-altul. Sinceritatea afecțiunii este non-libertate a martorului care asistă la etalarea apofantică a chipului celuilalt, lăsându-se astfel, fără voie, antrenat într-un ritual ce ocazionează revelarea rostirii pre-originare, revelație constând în aceea că subiectul *primește ceea ce nu poate aștepta* și *întâmpină ceea ce nu poate să-și reprezinte.* Infinitul devansează în chip ironic zelul intențional al subiectului, ceea ce dă revelației caracterul de eveniment pre-istoric, întâmplare venind de dinaintea timpului subiectivității. Revelația este eveniment care *„nu dă nimic"*[817] de felul mesajului verbal, adică nu riscă reducția rostirii la o spusă oarecare; în schimb, orientează sensibilitatea către pneumatica rostirii pre-originare; nu se licitează o cunoaștere, dar se deschide optimitatea unei relații – aici vădindu-se pozitivitatea infinitului ca absolut al responsabilității față de cel care, în chip, scapă infinit gândirii. Manifestarea infinitului alterității în afara cadrelor gândirii deformalizează ideea de Infinit, introducând totodată un sens original pentru limbaj – ceea ce se numește *inspirație* – prezență[818] a alterității în ipseitate ca afecțiune a psihismului sensibilității. Statutul de martor al Infinității nu-i concede subiectului harul de a vorbi în numele acesteia, cât mai cu seamă de-a se lăsa afectat de etalarea în fața lui a rostirii chipului, expresiv prin sine, de a rămâne în *arestul* sensibilității non-indiferente, de a fi vulnerabil la ceea ce se rostește fără a se spune, adică responsabil[819] în anterioritatea apelului.

---

[816] „L'Infini me vient à l'idée dans la signifiance du visage. Le visage *signifie* l'Infini.", *EI*, p. 101.
[817] *EI*, p. 103.
[818] „...cette manière dont l'Autre ou l'Infini se manifeste dans la subjectivité est le phénomène même de l'«inspiration» et, par conséquent définit l'élément psychique, le pneumatique même du psychisme.", *EI*, p. 105.
[819] „L'extériorité de l'Infini se fait en quelque façon «interiorité» dans la sincérité du témoignage.", *EI*, p. 106.

Avem ocazia să introducem în discurs un concept nou, *profetismul*, care pentru Lévinas are un înțeles mult diferit de cel specific fenomenologiei religioase. Este profetism prezența celuilalt în economia ipseității, urma, traseul, afecțiunea sau stigmatul unui altul în interiorul psihismului originar, *„altul în același"*[820] care conduce la definirea esenței spiritualității ca fiind profetică. Încă în orizontul rostirii an-*arhice*, unde sinceritatea este veracitate a proximității, deja este manifest acest har profetic, este vizibil circuitul pneumatic al afecțiunii; rostindu-se, psihismul donativ se adresează celuilalt de care oricum a fost interogat mai înainte să poată auzi formula vreunei întrebări precise. Acest circuit al rostirii fără de spunere, unde subiectul este afectat fără să știe și este responsabil fără s-o asume, definește relația ca *profetism al rostirii*[821] pentru celălalt, în incapacitatea tăinuirii prin indiferență a urmelor lui. Rostirea profetică nu revine nicidecum la abilitatea prognozei empirice, nu performează propoziții pe care timpul să le valideze la nivel de eveniment; rostirea profetică este logosul afecțiunii prin care un altul este prezent deja în inima eului, logos care nu se oferă înțelegerii sau traducerii verbale, rămânând pură solidaritate a proximității an-arhice, sinceritate a non-indiferenței în care Infinitul celuilalt traversează finitudinea ipseității eului etic, marcând drept urmă (*trace*) de neșters gloria celuilalt, majestatea lui. Rostirea ce răsare din urmele acestei traversări – pură responsabilitate fără mesaj enunțat – signifianță a ex-punerii, iar nu emisie de cuvinte – se arată ca *„intriga primordială"*[822] a eticii și limbajului. Întregul limbaj al eticii este unul profetic, în sens lévinasian.

Sensul profetismului nu poate fi desprins în chip brutal de cel al revelației, cu toate că Lévinas nu se abține de la a le cultiva ambilor termeni ocurențe într-atât de personale, încât devin greu asimilabili sinonimilor tradiționali. După ce profetismul este înțeles ca un moment esențial al însești condiției umane[823], unele fragmente din opera lévinasiană ne vor legitima enunțul unei universalități a Revelației, necesară aici majuscula, ce dintr-o dată deplasează accepțiunea regional religioasă înspre una mai larg spirituală, care-i va implica, alături de profeții biblici, și filosofii greci, pe marii scriitori europeni sau neeuropeni din toate timpurile. Sensul profetismului se suprapune mai mult decât parțial cu cel al responsabilității pentru aproapele, corespunzător și accepțiunii stricte a inspirației și mărturisirii. Acel grad zero al eticii, responsabilitatea[824], ar indica oarecum gradul zero al revelației divine – ocazie de-a argumenta că Dumnezeu se manifestă nu în idee, cât în

---

[820] *AE*, p. 233.

[821] „Mais cette singulière obéissance à l'ordre de se *rendre*, sans entente de l'ordre, cette obéissance antérieure à la représentation, cette allégeance d'avant tout serment, cette responsabilité préalable à l'engagement est précisément l'autre-dans-le-même, inspiration et prophétisme, le *se passer* de l'Infini.", *AE*, p. 235.

[822] *AE*, p. 235.

[823] *EI*, p. 111.

[824] „Il y a du prophétisme, il y a de l'inspiration chez l'homme qui répond pour autrui, paradoxalement, avant même de savoir ce qu'on exige concrètement de lui. Cette responsabilité d'avant la Loi est révélation de Dieu.", *EI*, p. 111.

relația etică. Tot aici se află temeiul pentru legitimarea *mesianismului*[825], dacă el mai este posibil, și nu trebuie uitat profundul sens mesianic al mesajului lévinasian fără de care ar fi remis bagatelei sau sofisticii. În afara cadrului constituit pe diversele matrici culturale, în afara chiar a normativității logicii, adevărul eticii, dacă mai este utilizabil conceptul, trebuie să fie singular – ecumenism relațional care maschează un veritabil monoteism epistemic.

Nu e o noutate preocuparea lui Lévinas pentru a reamenaja conștiința teoretică modernă în vederea integrării revelației biblice. Studiile asupra Talmudului sunt deja de mult populare și întrucâtva disputate. Biblia devine un termen generic pentru universalitatea revelației etice, astfel încât orice interpret sau creator al vreunui sens etic în cultura umană devine prin asta coautorul multor altora la elaborarea – strict în acest înțeles – Bibliei. Cel puțin în ce mă privește, acest înțeles al Cărții Cărților este pe cât de inedit, pe atât de curajos și riscat, de neacceptat pentru totdeauna de ortodoxia iudaică. Biblia nu ar mai fi acum o colecție de cărți scrise de diverși autori, unii anonimi, în diverse epoci și compilate ulterior pe criteriul unității dogmatice, cât Scriitura generică, Textul prin excelență din care se desprinde un conținut etic, Revelația în a cărei lectură se performează profeția. Toate marile cărți și marii autori din care răzbate signifianța preliterară a chipului uman în raport cu care se consumă relația etică compun, la modul spiritual[826], Scriptura, fără să poată fi ignorată totuși saturația profetică incomparabilă a corpusului biblic propriu-zis. Dacă ni s-ar tolera plăcerea juvenilă a comparației, am putea spune că în felul în care Filon traduce spiritualitatea iudaică în termenii filosofiei grecești, Lévinas o traduce în termenii filosofiei europene fenomenologice și, prin asta, fondează limbajul unei etici contrafenomenologice, față de care nu greșim cu nimic dacă o calificăm drept o eschatologie[827].

Signifianță și non-sens; Il y a

În sistemul lévinasian, sensibilitatea pre-originară este manifestare a psihismului ca sine etic anterior celui fenomenologic și, astfel, signifianță a rostirii pre-verbale. Sinele etic este subiect fără a-și fi obiectivat încă esența prin determinațiile judecății, prin concept și tematizare. Discursul tinde să extragă subiectivitatea din signifianța pură a pasivității sensibile, să o configureze ca formă corespunzătoare unei esențe univoc

---

[825] „...pour être digne de l'ère messianique, il fallait admettre que l'étique a un sens, même sans les promesses du Messia.", *EI*, p. 112.

[826] „Il y a participation à l'Écriture sainte dans les littératures nationales, dans Homère et Platon, dans Racine et Victor Hugo, comme dans Pouchkine, Dostoievski ou Goethe, comme, bien entendu, dans Tolstoi ou dans Agnon. Mais je suis sûr de l'excelence prophétique incomparable du Livre des Livres, que toutes les lettres du monde attendaient ou qu'elle commentent. Les Saintes Écritures ne signifient pas par le dogmatique récit de leur origine surnaturelle ou sacrée, mais par l'expression du visage de l'autre homme avant qu'il se soit donné une contenance ou une pose, qu'elles éclairent.", *EI*, p. 115-116.

[827] „...l'eschatologie véritable est au présent, elle fait irruption grâce à la rencontre d'Autrui qui désabsolutise le cours du monde historique et interdit de se courber devant son injustice de fait comme devant le «dernier mot» du sens. L'invisible qui se manifeste en elle est celui de la parole qui juge le visible.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 105.

definibile. Dar dincolo de semnificanța pasivității pre-originare unde se constituie sinele etic, se ascunde, pândește zumzetul „*absurd*" al neutralității – *il y a* – amenințând cu căderea în non-sens. Această amenințare a neutralității pare a fi apocalipsa eticii lévinasiene, amintind întrucâtva de neantitatea existențialiștilor, cu diferența că aici nu este vorba de retracție ontologică în neființă. Non-sensul[828] lui *il y a* amenință cu disoluția nu persoanele ca atare, ci semnificanța relației etice.

Lévinas se ferește mai mult decât de orice să se complacă în fascinația neutralului, a generalității impersonale, și mai ales să nu-l repete pe Heidegger al cărui complex obsesiv va determina conversia, cu timpul, a fascinației în adversitate, în aparență sistemică. Totuși *il y a*-ul lévinasian moștenește întrucâtva impersonalul heideggerian «*es gibt*», după cum într-un dialog[829] cu Philippe Nemo va mărturisi. Însă diferențele față de Heidegger vor fi anunțate fără eschivă. Dacă pentru Heidegger verbul «*geben*» prin care se exprimă donația este suficient ca să acorde lui «*es gibt*» un sens activ, generozitate spontană a impersonalului, Lévinas privează impersonalul de orice sens donativ – *il y a* denumește ceea ce se întâmplă în mod simplu[830] ca și căderea stropilor de ploaie, ca și lăsarea serii, fără a fi acțiunea cuiva, fără prestația subiectului[831]. Răsunetul impersonalului nu semnifică nici bucurie, nici abundență, nu trimite expres nici la ființă, nici la neființă, ca și cum ar indica ceva dincolo de ele, un ter̦[832] ne-exclus, căruia prin chiar asta îi devine epifanie sau eveniment. În *De la existență la existând* epifaniile impersonalului sunt oroarea (*horreur*) și teama înnebunitoare (*affolement*). Teama în fața ființei[833] manifestată ca iminență a cuprinderii de *umbra* impersonalului se vădește în

---

[828] „Bourdonnement de *l'il y a* – non-sens en lequel tourne l'essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la *signification*. Ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être, le sens tournant en non-sens.", *AE*, p. 254.

[829] Este vorba de suita de convorbiri provocate de Ph. Nemo pentru a lămuri traseul gândirii lévinasiene și motivele ei originale, cu sursele și diferențele lor, publicate ulterior în volum sub titlul *Etică și Infinit*. Lămuriri despre impersonalul *il y a* între pp. 37-42.

[830] *EI*, p. 38.

[831] „Le concept d'*il y a*, un concept qui définit précisément l'absence de tout sujet. (...) *L'Il y a* est l'existence sans existant, l'être sans étant, ce qui précède la forme des choses (...) ce qui précède la distinction sujet-objet à travers laquelle nous approchons les existants (...) c'est l'unité uniforme de la pure existence, c'est *l'il y a*. *Il y a* que caractérise l'anonimat le plus compact, englobant toute négation sans être lui-même négation, accueillant toute affirmation tout en restant lui-même en-deçà de l'affirmation.", cf. S. Petrosino și J. Rolland, *La vérité nomade*, Paris, 1984, pp. 19-20.

[832] „...dans cette présence il n y a rien et pourtant il y a de l'être: il y a.", *ibidem*., p. 21.

[833] „...peur de l'être qui n'est pas la peur d'un être, d'un étant plus fort et plus puissant, mais la peur de l'être lui-même en tant *qu'il y a*, en tant qu'être anonyme.", cf. Petrosino și Roland, op. cit. p. 24. Autorii citați identifică în analiza lévinasiană a experienței anonimității o critică a temei răului-lipsă specifică teologiei și metafizicii creștine tradiționale, în vederea definirii subiectivității: „Cette opposition entre horreur de *l'il y a* et angoisse pour la mort, horreur de l'être et peur du neant, met en évidence une des idées sans doute les plus centrales – et, en tout cas, les plus constantes – de la réflexion de Lévinas sur le sujet: la remise en question de l'idée traditionnelle selon laquelle le mal est manque". (p. 23), „L'exposition du concept *d'il y a* devient ainsi un instrument précieux, sinon indispensable, pour comprendre la pensée de Lévinas en ce concerne la subjectivité ..." (p. 19), „À travers l'analyse de *l'il y a* comme être anonyme ou être au neutre, et dans le refus consécutif de l'idée du mal comme manque, se manifeste ainsi un des traits essentiels de la pensée de Lévinas: la revendication de la subjectivité comme unicité." (p. 24).

epifenomene ca oboseală, lâncezeală (*la paresse*), delăsare – forme de recul neputincios, de abdicare sau evaziune din emfaza expresiei.

Il y a este *„fenomenul ființei impersonale"*[834] venind în conștiința lui Lévinas încă din copilărie, din liniștea zgomotoasă a dormitorului[835], sunet asemănător vuietelor ce se aud când apropii o scoică de ureche. Acea neființă care agasează cu zgomotul nonprezenței ei este epifania impersonalului, manifestarea emfatică a libertății ofensive a nerostibilului, solemnitatea dătătoare de fiori ce se instaurează o dată ce cortina a fost ridicată și pe scenă nu a intrat nimeni; acea violență a iminenței resimțită ca tortură a imperceptibilului este deschidere a ființei, dar fără apariția ființei, suspendare în deschis unde golul absenței ia chipul plenitudinii vidului, unul pregenetic. Insomnia este un alt caz în care se experimentează ofensa impersonalului ca un eu ce se sustrage somnului, ofensivă încăpățânată de-a se refuza celei mai intime dorințe personale din acel moment, asalt al unei muzici dirijate de un necunoscut și sub avalanșa căreia nu-ți poți astupa urechile pentru că nu intră prin urechi, vine dintr-o sală de concerte pe care eul nu o recunoaște, dar nici nu o poate desființa – iluminare obscură prin evidența că nici cea mai domestică libertate – a dormi – nu răspunde inițiativei eului propriu. Nu eul este cel treaz, cel care veghează este ochiul întunecat al impersonalului, ca și cum veghea s-ar hrăni cu nesomnul eului. Impersonalul deposedează eul de propriul sens intențional, provoacă o criză a echilibrului conștiinței obiectivante, o *inversiune psihologică* sau ceva pe care M. Blanchot îl numește dezastru[836] (*désastre*). Dacă Blanchot se resemnează cu imposibilitatea escamotării dezastrului, Lévinas găsește o cale de ieșire din impersonal, o modalitate de dominare a inerției reculului prin indicarea cu degetul – reinstalare în lumea lucrului, re-centrare astrală –, prin transferul ființei amenințate a fiindului într-un lucru, prin baricadarea eului în spatele lucrurilor pe care le domină – salvare prin autoobiectivarea în lumea lucrului. Dar asta nu e decât prima fază, orizontala stabilirii echilibrului ontic, cea care susține o mișcare de ieșire din *il y a* prin deposedarea de suveranitate a ipseității eului în grija pentru aproapele, în dez-inter-es(s)are și responsabilitate.

Replica, în emfaza etică a ființei, la amenințarea tacită a neutralității o constituie însuși sinele responsabilității, centru gravitațional ai relației, donativul din trăirea ca *unul-pentru-altul* și, în același timp, slăbiciunea afecțiunii care-l substituie în suferință pe celălalt, rațiunea non-libertății ostaticului gata să suporte greșeala libertății asimetrice a celuilalt. Non-sensul neutralității poate să dejoace toate intențiile unui eu activ transcendental, poate zădărnici traiectul constitutiv de sens al intenționalității teleologice. Amenințarea lui *il y a* este răspunsul pe care-l scoate în față Lévinas la pretențiile filosofiilor ce privilegiază originaritatea autoconstituită a eului. Neutrul joacă rolul fondului acromatic pe care devine vizibilă pasivitatea etică a sinelui relațional, devine

---

[834] „L'enfant qui sur son lit sent durer la nuit fait une expérience de l'horreur.", *EI*, p. 39.

[835] *EI*, p. 37.

[836] Citat cu ultima carte, *L'Écriture et désastre*, Gallimard, 1981, unde înțelege prin dezastru detașarea ființei de fixitatea ei de ființă asemănătoare referinței la o stea, la existența cosmologică. Substantivul ia un sens verbal, dezastrul este actul căderii din fixitatea eufemistică a stelei – *dés-astre*, una de neocolit și fără soluții.

condiție a înțelegerii statutului subiectivității[837] în absența categoriilor fenomenologiei – subiectivitate ne-fondată, pacientă absolută a non-indiferenței. Descripția neutrului beneficiază de toate ingredientele metaforice[838] care ar face să pară justă rezerva deprehensiunii.

Non-asumarea pasivității etice controlează gradul de vulnerabilitate al sinelui responsabil la obiectivarea prin discursul ce optează să exprime amfibologia ființei și ființului, în care neutrul nu este decât consecința ultimă. Pasivitatea non-asumată definește sinele etic ca experiență a bunătății *dincolo de* sau *altfel decât* ființă. Subiectivitatea non-indiferenței este pragul ultim al manifestării eului, în retragere către pacienta radicală la limita neutralității, în același timp soclul pe care se reliefează vizibil pasiunea afectată a celui ales, marcat de disimetria responsabilității – suferință fără compensație a cărei apoteoză o constituie chiar bunătatea nedreptății aparente. Aici se eliberează Sinele etic, substituind durerea celuilalt ca printr-un act preventiv, dar pasivitate a non-asumării, vizavi de obsesia ipseității autocentrate, glorie firavă a eticii care nu se lasă concurată, făcându-și din propria poziție o situare naturală pre-constitutivă. Este de altfel modul cel mai la îndemână, totuși belicos, prin care Lévinas descalifică ontologia și fenomenologia postulând non-convenționalitatea (nonpostulabilitatea) statutului etic al subiectivității – faptul de-a te considera învingător prin descalificarea rațiunilor de a lupta, faptul de-a te impune prin insinuarea credinței că atitudinea ta este conformă cu naturalitatea, precedentă oricărei atitudini și prin urmare, este singura variantă rațională. Pentru a-și instala sistemul propriu, Lévinas nu va ezita să recurgă la abila mișcare de persuasiune a susținerii că acesta nu trebuie ales și nici nu poate fi ales, întrucât el deja este o situare pre-originară a subiectului și, prin urmare, nici nu poate fi refutat – faptul de-a te prevala de obiectivitatea unor postulate pe care grija de-a nu le recunoaște drept ideologice te împiedică să le afirmi în nume propriu, afirmă totuși în secret o etică înaintea eticii.

---

[837] „*L'il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas (...) De derrière le bruissement anonyme de *l'il y a* la subjectivité atteint la passivité sans assomption.", *AE*, p. 255.

[838] *AE*, pp. 253-256.

CAPITOLUL VII

IMEMORABILUL MORȚII

Putem experimenta moartea?

Improprietatea morții de a fi act experiențial se confirmă în imemorabilul actualității ei fenomenologice. Ca și compus circumstanțial din rezervele aditive ale memoriei – în ultimă instanță și protențiile sunt aluviuni reconstituite ale unor acte memorabile –, eul nu poate găsi în arhiva propriei individuații pe care o poate compune și recompune variabil după reguli de joc ad-hoc decise, dar cu păstrarea unui set elemental comun, punctul care să fie loc al morții sinelui propriu. Se pot elabora judecăți despre moartea proprie numai la timpul viitor și numai ipotetic. Este posibil ca eu să mor, dar e imposibil ca eu să fi murit de vreme ce tocmai judec aspectul, și este imposibil ca tocmai acum eu să îmi consum actul morții. Nu se poate ca eu să-mi amintesc să fi participat la propria moarte, deși de-a lungul vieții mele de până acum am putut asista la manifestarea extrinsecă a morții altora. Totuși – și aici nici Heidegger și nici Lévinas nu cugetă întemeiat – eu nu asist efectiv la actul morții lui, a celuilalt, ca nonființare radicală a interiorității lui. Moartea celuilalt nu revine la vizibilul etalat al simptomaticii care îmi poate prilejui constatarea că nu mai e ceea ce a fost, că el nu mai e aici în felul individualității/identității legitime. Îmi e accesibilă diferența dintre cel viu de mai înainte și cadavrul de acum, dar nu pot experimenta faptul de a muri *acum* al celuilalt. Îmi confecționez idealul morții pe accentul acelei diferențe pe care, în primă instanță, o realizez ca nonreactivitate. Nu e reactiv la mine și, în general, la vreun fel de exterioritate. Iar semnele vizibile ale restului de ființare indică a nu fi reactiv nici la vreun fel de interioritate – bunăoară cum ești chinuit de o durere, cum ești frământat de o nedumerire. Astfel că în chip literal se spune despre el că este inert. Acestei evidențe îi scapă totuși aspectul esențial. Cel care a fost o persoană, el, celălalt, nu e reductibil la vizibilitatea somatică ce stă acum să se descompună. Nu acest lucru inert a purtat un nume, nu el a vorbit, nu el a judecat, nu el a muncit. În fapt, cum pot să prind în judecata constatativă eul lui care nu mi se mai manifestă, dar nici nu mă lasă să-mi întemeiez categorica concluzie a neființei lui? Pe cine vizez eu atunci când spun că cineva este mort? Întotdeauna pe cel viu, căci nu-mi pot reprezenta ființa/quiditatea/esanța[839] lui decât ca fiind vie.

---

[839] Termeni care capătă în opera lui Lévinas semnificații proprii, lămurite pe parcursul studiului.

Ceea ce-mi apare mie ca fiind problematic este intrarea în criză a identității lui, celălalt prezervat în memoria mea ca anume acel cineva pe care-l chestionez *in absentia* nu mai răspunde apelului meu și nici unui alt apel pronunțat de aici. Însă nu pot ști dacă el, nu moartea lui, nu alteritatea neantifică a prezenței ce mi se sustrage, ci persoana lui atopică și anacronică își manifestă epifania în vreun fel. Nu mi se permite – asta este limita funciară a oricărei tentative filosofice – să avansez teze despre transcendența alterității atopice (și anacronice) a celui pe care-l reprezint ca mort. Ceea ce vine la problemă cu ocazia exercițiului asupra morții e, sub orice chip, epifania identității celuilalt, persoana lui. O soluție de genul transmutației substanțiale, resorbția în sânul matern al universalului nu se oferă ca tentantă decât într-o matrice panteistă sau henoteistă. Celălalt pe care eu îl problematizez nu este universalul ființial, ci tocmai excepția care-i permite să fie un eu intransferabil, tocmai specificul care înseamnă că el anume a fost alteritatea relațională a oricărui alt eu posibil. Ca ipoteză de lucru vom spune chiar: *universalul este domeniul generalității morții*. El, oricine, care și-ar fi petrecut experiența în istorialitatea unui eu, este anume acea parte de ființă cu care să pot relaționa în complexul personalității; și nu e vizat aici nici elementalul, nici mineralul, nici planta, nici animalul, nici îngerul, nici ceva care să fie semnalat prin metaforele divinității. El poate fi numai o alteritate personală, un alt subiect. Doar în interiorul complexului subiectivității poate fi angajată chestiunea morții. A spune că numai persoana moare nu înseamnă a ignora că toate ființările se schimbă și sfârșesc într-un fel sau altul, nu înseamnă nici a reduce la un principiu antropic problema universală a morții. Înseamnă doar a stabili strict metodologic cadrul în care moartea poate să devină problemă metafizică.

Schimbarea și pieirea ca forme ale observației empirice, deși constituie contextul realizării sfârșitului relativ al ființării, nu facilitează totuși angajarea problemei morții. A judeca universalitatea schimbării, care subsumează în chip necesar conjunctura sfârșitului, este un cu totul alt registru tematic decât judecarea morții ca eveniment actual al persoanei. Adesea istoria gândirii prilejuiește spectacolul unor tipuri majore de reflecție în care moartea este asimilată facil retoricii sfârșitului. Am numi fenomenul alterare a problemei morții prin reducție a necunoscutului ei la iluzia finalității. Pe scurt, se numește moarte, în acel cadru impropriu, ceea ce evident sfârșește. De acest model teoretic vom avea grijă să ne detașăm. Astfel că nu rămâne în cadrul strict al problemei morții decât experiența personală – recunoaștem, cadru problematic infim în raport cu universalitatea copleșitoare a meditațiilor finalității. O teză cum e cea heideggeriană că omul moare mereu atâta vreme cât el ființează, și asta constituie condiția oricărei experiențe și în mod fundamental a experienței neantului, nu ni se pare convingătoare decât ca abilitate retorică. Omul moare, dar nu se poate infera din asta că omul sfârșește. Inevitabilul morții nu e condiția evidenței sfârșitului. Neantul nu se impune obligatoriu ca revelație a finitudinii, ci, în primă instanță, ca alteritate. Teza pentru care optăm aici spune: *neantul este alteritatea ivită, ca problemă, cu ocazia morții*. Vine aici în aria reflecției tema neantului gândită în perspectiva modalității, denunț implicit al ontologiei nimicului universal.

Eu sunt martorul morții celuilalt

Lévinas aduce discuția despre moarte în schema relației interpersonale. Moartea este un eveniment la care pot asista numai pe seama celuilalt. Eul nu moare, el este muritor, dar nu moare *acum* niciodată, esența morții e transcendența însăși, iar o dată cu moartea *celuilalt* – singura moarte reală, deși nu singura posibilă – mie mi se revelează transcendentul. Sunt martorul, prin *moartea lui,* la o prezență ce nu poate fi act și, totuși, ea nu e pură absență. Ca *martor* eu *trăiesc* moartea lui, care nu mi se poate întâmpla mie, dar care e asemenea oricărei alte morți. Gust universalitatea esenței morții prin delegație și, în mod straniu, înțeleg că mie nu mi se poate întâmpla. Cel ce moare de fiecare dată e un altul. Deși acum nu mor, nu pot totuși evita să fiu muritor. Neputând învăța să mor pentru altul, pot converti neputința în eveniment al responsabilității, care înseamnă a ști să trăiesc pentru el. Îmi dobândesc astfel un sens prin reducția morții lui la istoricitatea mea. Trăind pentru el, îi preiau posibilitatea originară a morții în viza ce i-o acord pentru imortalitate. Dar acesta e un exercițiu al subiectivității mele care, în mod propriu, nu-i poate dezlega angajamentul originar în moarte. Trăind responsabil pentru viața lui, eu pot să-l semnific ca nemuritor, dar el tot va muri odată și odată. Apoi, eu nici nu aș putea să-i preiau moartea, dacă în chip prim nu aș fi fost eu însumi muritor. Solidaritatea mea e marcată de apriorismul statutului de muritor. Ca zeu nu aș putea să fiu responsabil de moarte celuilalt. Numai pentru că, muritor fiind, eu pot s-o sfârșesc oricând, mă dedic celuilalt până la a-i prelua moartea, dorind cu asta să-l știu absolvit. Ipocrizia responsabilității mele constă în conștiința că, totuși, eu nu pot muri de două ori, o dată pentru mine și o dată pentru el. Nu-mi pot consuma decât propria moarte, deși am admis mai sus că eul nu poate muri. Atunci devine imposibilă asumarea morții celuilalt, moartea pentru el. Consacrarea imperativului responsabilității în moartea pentru altul ori confirmarea iubirii semenului în schimbul propriei vieți pentru moartea lui rămân fatalmente marcate de retorism, dacă le aplicăm *ad litteram.* Este desigur atitudinea cea mai curajoasă, este în chip indubitabil forma cea mai sublimă de eroism să preferi propria moarte pentru a-l salva, chiar dacă numai momentan, pe semen. Însă ceea ce trebuie stabilit și, cu asta, corectate pretențiile patetice ale devoțiunii – moartea este un *a priori,* nu e un angajament, nici o decizie. Ea este condiția originară, mai originară decât orice origine, cum preferă adesea să spună Lévinas. Pot hotărî să mor înaintea celuilalt, dar nu în locul lui. Pot acum, când lui i-a venit rândul, dacă asta ține de accidentalul unei conjuncturi istorice, să optez pentru absolvirea lui solicitând să-l substitui. Dar dacă eu, acum, mor în schimbul morții lui, nu voi mai putea niciodată să mor în locul morții lui ori a altuia; în mod straniu, excesul de responsabilitate pentru el mă condamnă la iresponsabilitate față de toți ceilalți, alterități reale pentru care nu mai pot muri, dacă am judeca matematic relația de responsabilitate, cum face Derrida în ultima carte despre Lévinas unde consideră că alegerea unui altul implică pierderea similarității relației cu ceilalți. Deși l-am înlocuit conjunctural, nu l-am absolvit pe celălalt de esența ontologică a statutului de muritor. Caracterul etic al relației de transfer se limitează la manifestările voinței, la a dori ca moartea ta să fie condiția suficientă ca celălalt să devină nemuritor,

ceea ce implică a se tolera ca tu să devii agentul unei subversiuni ontologice, să demolezi naturalitatea morții, să ți se accepte electiunea în sensul ca măcar tu să poți salva pe cineva, chiar dacă te-ai îngropa definitiv în moarte. Dar utopicul unui atare model etic ține de ambiția provocării unei disimetrii care să-l excepteze pe celălalt de la destinul de muritor, arogat integral în emfaza devotiunii mele. Atitudinea gândită strict etic e de cea mai nobilă speță. Ceea ce întemeiază însă adoptarea ei e o prejudecată culturală, că moartea ar fi *răul* ultim și că semnul celui mai mare *bine* ar fi evitarea morții ori măcar transferul ei eufemistic. Asemeni lui Heidegger, deși situat într-o pretenție opozitivă[840], Lévinas gândește moartea pe aceeași prejudecată majoră devenită truism al culturii iudeo-creștine: moartea e injustă, nenaturală și rea. Aș putea remarca aici un discredit de factură gnostică al naturalității, fără să fi găsit în opera lévinasiană vreo trimitere explicită la doctrinele gnostice. Sistemic analizat, e posibil ca un tip de gândire să aibă elemente coincidente fără nici un contact cultural, ca suprapunere parțială a unor hărți mentale. De altfel, sistemele doctrinare nu se compun din teze exclusive. Dominantă este pentru tradiția europeană teologia dualistă, în care moartea nu e integrată divinității, și ontologia opoziției ființă-neant, în care moartea e grăbit arondată tezei neantului. Această constantă mentală străbate marile paragrafe ale filosofiei lui Lévinas.

Cum interogăm?

Ca absentă din condițiile posibile ale experienței, moartea nu se pretează la o interogație care să vizeze esența, nu se reclamă de la inteligibilitatea a cărei eventuală conversie o constituie adevărul. Altfel decât esență, altceva decât adevăr, moartea invită la demersuri prin *categorii-simptome*. Nu pot întreba ce este moartea și, oricum, nu mi s-ar putea răspunde. În schimb, pot tatona simptomele care mă autorizează să realizez că am de-a face cu *ceva cu totul altfel* decât m-am obișnuit să consider a fi ființare. Problema morții revine la aceea a simptomului, realitatea esenței ei, lipsită de orice esență, se arată ca *travesti*. Să fie durata timpului cadrul care facilitează travestiul, să fie tăcerea celuilalt simptomul prezenței morții? Deși actul a ceea ce consider a fi moarte se consumă în timp, esența morții nu e totuși temporalitatea. Dia-cronia experienței nu-mi impune ca necesitate ontologică evenimentul morții. Nu este în discuție un posterior al ultimei mele experiențe posibile. Dar e insuficient și să susținem, asemenea lui Heidegger, că moartea e condiția originară a oricărei experiențe posibile, căci mortalitatea ar deveni astfel condiția ființării; or, considerăm că modurile manifeste ale ființei sunt apoteoza absolvirii de moarte ca ceva încă ne-obligatoriu, ca ceva care nu e urgent, ca un mai încolo ori poate niciodată. Căci întrebarea pe care simt îndreptățire să o pun e: „Pot muri eu, care am trăit sau tocmai

[840] „Pentru Heidegger (cf. *Sein und Zeit*) ea este certitudine prin excelență. Există un a priori al morții. Heidegger consideră moartea până într-atât de certă, încât vede în această certitudine a morții originea certitudinii înseși și refuză să extragă această certitudine din experiența morții celorlalți.", E. Lévinas, *Moartea și Timpul*, trad. Anca Măniuțiu, ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 28.

trăiesc, ori moare ceva care nu sunt eu trăind, eu al memoriei ființării mele?". Cine e, în esență, cel care tocmai moare? Nu pot fi eu care mă gândesc la asta. Nu pot fi eu care aştept cu frică să se întâmple asta. Nu pot fi eu care cred în nemurire. În genere, nu pot fi eu care experiez ceva. Şi atunci cine este ființarea întru moarte (*Sein zum Tode*), dacă toate scenele ființării mele sunt exceptații de la facticitatea morții? Aici poate fi o capcană pe care heideggerianismul a avut abilitatea să şi-o confecționeze singur. Esența eului şi esența, lipsită de orice esență, a morții nu se întâlnesc. De aceea e imprecis enunțul că eu sunt muritor ori chiar muribund sau, atunci, el revine la cronicizarea apriorismului finitudinii ca şi concesie făcută categoriei neantului.

Trebuie să remarcăm absoluta *dia-cronie* a morții, faptul că a muri e un termen folosit mereu impropriu, căci încă e viu cel ce moare şi, ca viu, nu are nici o legătură cu esența morții; iar dacă e mort, el nu mai moare, deci iarăşi nu are legătură cu esența morții, ca una ce e absolvită. *Dia-cronia* morții indică in-actualitatea fundamentală a faptului-de-a-fi-murit. Dacă eu, ca centru intențional de veghe asupra identității ce mi se impune drept imanență, nu pot muri, nu există un *acum* al meu care să fie tocmai faptul morții mele, ca aparținându-mi sau afectându-mă ca unul ce rămân afectat şi port acea povară, atunci pot transfera situația asupra celuilalt, fără ca ea să-şi piardă întrucâtva din coerență. Lévinas spune că experimentăm moartea prin delegație, devenind martori la moartea altuia. Celălalt e întotdeauna cel ce moare. Întrebarea asupra morții se adresează morții celuilalt, numai că nu este vorba de o formă a judecății care să tindă spre exprimarea ce-ului unui fenomen. Ca formă a judecății, întrebarea ar fi o simplă figură retorică, aşa cum este şi întrebarea ontologică fundamentală în varianta heideggeriană. Astfel că actul interogativ se situează dincolo de limbaj, afecțiune a neliniştii pentru moartea celuilalt, responsabilitate culpabilă pentru finalitatea adjudecată totuşi în lipsa subiectului. Interogația devine răsucire[841] (*version*) către celălalt, cerere sau rugăminte, forme ale stăruinței în deferența responsabilă față de celălalt atunci când nu am puterea de a-l absolvi de nevoia morții, care nu e consecință a vreunei vinovății şi nu corespunde logicii juridice.

Celălalt moare fără un *de ce;* responsabilitatea mea pentru moartea lui înseamnă a-i rămâne devotat în numele acestei fatalități inabsolvabile ce nu-şi poate expune alibiul unei rațiuni justificative. Absența *de ce*-ului morții face ca persistența mea istorială să fie menținere în interogația culpabilă dinaintea unei finalități fără esență sau consum damnat al faptului de a rămâne neputincios dinaintea morții celuilalt care, deşi nu e urgentă, e inevitabilă, fără a-şi livra rațiunile suficiente. Precizăm aici că nu se explică mortitudinea prin recurs la dogma păcatului originar, care din punct de vedere filosofic nu se constituie într-o explicație, deşi este perfect coerentă în schema: *ascultare* de Dumnezeu creatorul – *răzvrătire* împotriva lui. Nici aici nu se explică esența morții ca posibilitate, ci se ia

[841] „Răsucire spre celălalt, unde se găseşte gândirea teoretică sau însăşi cea doxică, în măsura în care aceasta chestionează (oare dialogul sufletului cu el însuşi nu este posibil tocmai datorită chestionării semenului, chiar dacă, în cursul funcționării sale, gândirea teoretică nu ține cont de această dimensiune?) Răsucire înspre celălalt, nu spre a colabora cu el, şi răsucire care, în faptul interogării sale, nu-şi pune întrebarea prealabilă despre existență (întrebarea nu este precedată de existență).", *MT*, p. 72.

direct consecința asupra vieții umane și cosmice în general. Revenind la Lévinas, evidentă pentru noi poate fi numai moartea celuilalt: *„Moartea celuilalt, aceasta este moartea dintâi."*[842] Să ne apropiem puțin mai atenți de această susținere. Oare celălalt, ca eu ce stăruie în identitatea imanentă a sinelui propriu, este el afectat de evenimentul morții lui? Poate el mai degrabă decât mine să-și experimenteze moartea? Ar fi el instanța care să fiinţeze în actul morții astfel încât să-mi poată transfera mie sensul evenimentului tocmai petrecut? Dacă nu, ce am eu în vedere când pretind că asist la moartea celuilalt? Nu altceva decât simptomele schimbării. Nu altceva decât dispariția expresivității, întreruperea relației apel-răspuns, instaurarea tăcerii izvorând de pe buzele mortului și răspunsul cu liniște al lucrurilor la acea tăcere, dincolo de care insinuez ostentația apelului neființei. Eul celuilalt nu moare, așa cum eu nu mor, totuși numesc acel set de simptome moarte a lui. Ceea ce pot avea în vedere este identitatea lui formală pe care o consider esența, quiditatea lui și, apoi, abilitatea relațională. În fond, setul de schimbări formale sunt garderoba de travesti sub care se ascunde misterul morții lui. Sistarea relației cu mine nu mă poate îndreptăți să consider în mod categoric că eul celuilalt pe care l-am avut în vedere nu mai relaționează la nici un nivel cu nimic și că moartea lui ar fi un act definitiv. Acel *dincolo de relație,* în care vădit îl menține moartea, mă descalifică în curiozitatea interogației mele subiective. Nu-mi permite să mai fiu atent la el, nu mă lasă să văd ce se petrece, îmi neutralizează intențiile teoretice, îmi contestă oportunitatea. Această retragere asiduă din fața mea o numesc moarte, pentru că nu există altă măsură a ființării decât conștiența. Problema morții celuilalt ar putea fi formulată atunci: unde este conștiința ființării de sine a celuilalt pe care-l consider mort? Recunoaștem în acest mod de a pune problema aplicația unui dualism asimetric după care am redus esența ființării la ființarea conștientă de sine neglijând partea hylică, prezența în carne și oase. Despre aceasta din urmă considerăm că nu trebuie discutat altfel decât în termeni de procese, funcții, alterare, schimbare, naștere și destrucție. Esența morții nu privește decât conștiința sau, adoptând inerțial un limbaj metafizic, nu privește decât sufletul.

Cel viu, ostaticul mortului; transcendența mortului în imanența viului

În *Moartea și Timpul,* Lévinas califică reducerea morții la dilema ființă – neant drept o formă de *„dogmatism răsturnat"* opus figurii comune a teologiei care susține nemurirea sufletului. Dar analizele în jurul sufletului nemuritor, dacă nu sunt proiecții mitologice, sunt, cu siguranță, descripții analogice ale elementelor ce compun hagiografii transcendentale la îndemâna unor vizionari sau mistificatori. Nu mai insistăm asupra faptului. Moartea nu poate fi problematizată în absența relației cu semenul[843], dar oare

[842] *MT*, p. 72.

[843] „Această știință ne vine din experiența și observarea celorlalți oameni, a comportamentului lor de muribunzi și de muritori care își cunosc moartea și care își uită de moarte (ceea ce nu înseamnă aici divertisment – există o

tematizarea ei este astfel veritabilă? Putem şti ce este moartea asistând la comportamentul muribundului? Celălalt care moare îşi cunoaşte astfel propria moarte ori e recuzat el însuşi de la misterul ce se consumă pe seama lui? Poate el să mă asigure că fenomenul la care asist este moartea lui propriu-zisă şi că de aici încolo ştiu ce este moartea? Nu! Şi dacă nu, atunci esența morții lui îmi scapă cu atât mai perfid, cu cât mă bazez pe ea ca şi cum mi s-ar fi prilejuit o experiență pozitivă. De ce i-am permite atunci lui Lévinas să ne uimească cu astfel de teză uşor demontabilă, după cum am văzut. Vom fi atenți la explicațiile lui. Nu vedem direct moartea celuilalt, însă suntem izbiți de anume semnale, indicii, simptome care frapează prin ineditul diferenței de ceea ce am recunoscut ca răspuns al vitalității, care dezmint certitudinile de până acum. În esență, moartea este numele pe care-l avem la îndemână în limbajul natural pentru a denumi evenimentul prin care celălalt a pierdut capacitatea de a relaționa analogic, a devenit inapt pentru răspuns. Relația cu semenul se consumă ca apel şi răspuns, prezența mea ca deja suficientă pentru a fi receptată drept apel şi recunoaşterea din partea celuilalt venită drept răspuns. Gradația apelului pe care-l constituie prezența mea merge de la simpla ființare ce solicită recunoaştere la modurile expresivității naturale sau intenționate şi se finalizează în epifania chipului, a cărui emfază este vocea. Moartea defrişează semnele simpatiei de pe chipul celuilalt, rade urmele oricăror afecte care-mi servesc drept garanție a relației, lasă măştii vechea memorie a feței, încetineşte mişcările, risipeşte gesturile şi, în cele din urmă, amuțeşte vocea lui. Prezenței mele nu-i mai revine o sarcină, vederea nu e întâmpinată de un chip, apelul meu nu mai beneficiază de un răspuns, „*Moartea este fără răspunsul*"; prin sustragerea lui, eu devin solitar şi, în intenția perseverenței relaționale, solitudinea mea insistentă se converteşte în interogație. Cine e cel ce lipseşte apelului meu? Unde este chipul care odinioară îmi surâdea? Ce îmi ascunde tăcerea ca de piatră a celuilalt? Întrebarea asupra morții nu mă izbeşte ca obligație teoretică şi nu mă preocupă în primă instanță acuratețea formulării unui răspuns. Lipsa celuilalt din relația inter-personală e resimțită ca prezență absentă ori, fără a ne recunoaşte o plăcere calamburistică, ca o absență prezentă. În momentul morții, intensitatea participării relaționale sporeşte, pe măsură ce iminența inevitabilului devine frapantă. Rămân singur din momentul morții lui, dar împovărat de memoria prezenței lui care mi-l reclamă cu tenacitate, îl prezerv în angajamentul responsabilității, chiar dacă viața lui tocmai mi-a scăpat; este cu atât mai prezent în mine, cu cât ştiu că poate fi prezent numai în mine. Absent din relație, ca autonomie personală, îmi devine un *alter ego*, un altul transplantat în experiența memorabilă a aceluiaşi care continuu să fiu eu. Altul morții îmi revine ca sarcină, dar nu ca unul care a murit, ci ca unul ce este în acelaşi timp *în mine*, poate nicăieri altundeva, şi *diferit de mine*. El trăieşte în sinele conştienței mele, ca unul în raport cu care, departe de a-l deține, mă simt deținutul lui în teama de a nu-l pierde. Sunt *ostaticul*, termen plăcut lui Lévinas, celui ce a murit în grija de-a nu-l

---

uitare a morții care nu este divertisment). Oare moartea poate fi despărțită de relația cu semenul. (...) Moartea, în negativitatea sa, o gândim în relație cu semenul.", E. Lévinas, *Moartea şi Timpul*, ed. Apostrof, 1996, p. 26. Uitarea morții prin divertisment consacră mai degrabă o formă de eufemizare a inevitabilului ce întreține angoasa. La Heidegger, bavardajul e de asemenea o rețetă, vulgară, prin care se caută eufemizarea angoasei morții, întâmpinarea ei pe ocolite, printr-un fel de transsubstanțiere.

uita, de a nu-l abandona neantului. Viața, ființarea revine evident aici conștiinței identității continue memorabile. Mort, celălalt nu mai este un eu personal corespondent figurii generice a ființului uman, chiar dacă s-a impropriat memoriei mele și astfel experienței ipseității mele. Nefiind un altul autonom, chiar acest fapt înseamnă moartea lui, menținerea în experiența vieții unui altul, care în acest caz sunt eu. E mort cel care trăiește în experiența de sine a altuia. Dar și acesta din urmă, ce l-a preluat în cadrul identității sinelui ca pe un *diferit în identic – transcendența mortului în imanența viului* –, îl moare pe celălalt trăindu-l, adică îl reține în alteritatea experienței de sine care nu mai e experiența celuilalt. Eul meu continuă să trăiască murindu-l pe celălalt, în paradoxala lui dorință de a-l salva neantului uitării.

Semiologia morții; fenomenul desaturat; discontinuitate a timpului; transferul anticipativ de la moartea celuilalt la moartea mea

Relația primă cu moartea celuilalt se configurează în lectura semnelor ce o anunță: imobilitatea corpului, răceala, non-reactivitatea, in-expresivitatea feței, tăcerea. Analitica morții poate folosi ca dat pozitiv setul de semnalmente prilejuite de prezența absenței celuilalt, prezent ca reziduu conținător de semne, absent ca persoană relațională. Se oferă ca moarte evenimentul ce confirmă *„încetarea acelor mișcări care erau tot atâtea semne"*, actul prezenței celuilalt, fenomen desaturat[844] la care asist ca la o lecție de ostentație a nesemnificativului. Ceea ce se petrece cu celălalt murind este un refuz de a da seamă în fața mea, o ascundere după cortină a jocului; mă lasă să fiu martorul unei promisiuni care între timp s-a revocat. Semnele subzistenței lui conspiră la a mă face să nu mai pot înțelege, îmi solicită resemnarea salutului final. Moartea eului celuilalt îmi parvine prin transcenderea rezidualului ce-i subzistă, transcendere ca trădare, plecarea pe nepregătite într-un inexplorabil și nepoliticos *„fără a lăsa vreo adresă"*. Plecarea dincolo, ca experiență a temporalității nu e, în fapt, un act temporal, nu i se poate indica *cum*-ul prezenței. Ca non-experiență, nu poate fi retenție a eului intențional, iar ca imemorabilă, nu poate fi protenție. Nu poate fi nici reminiscență, nici anticipație. Suficient pentru ca Lévinas să decidă că *structura timpului, în care se consumă totuși moartea fără a fi devenit experiență, nu este intențională*. Teza prezintă maxim interes ca argument al depășirii fenomenologiei (altfel, printre puținele întreprinderi filosofice ce-au izbutit să se salveze de la plăcutul cântec de sirenă al fenomenologiei).

Trebuie insistat asupra relației timpului cu moartea și cu neantul. A gândi moartea ca eveniment ce se petrece în timp, ca orice altceva care se petrece, are loc, se întâmplă, e o apreciere comună, reflecție inerțială a tradiției filosofice și, pe deasupra, și o apreciere incorectă. Căci moartea nu trebuie fenomenalizată, nu trebuie gândită ca un negativ al vieții, ca ceva ce se întâmplă de cealaltă parte a ființării – în neființare, în neant. Timpul reprezentării se constituie ca pură continuitate. Orice fenomen intră în și ia aspectul

[844] Construim prin asta un pol opus tipului de realități pe care J.-L. Marion le numește «fenomen saturat».

continuității timpului. Viața e un astfel de fenomen, gândirea – altul, suferința, relația și toate celelalte. Failibilitatea majoră a problemei morții constă în a o gândi temporal, a o considera posibilitatea primă și ultima certitudine a fluxului temporal, eveniment inevitabil, necesar sau chiar fundament aprioric al temporalității. Dacă tot ceea ce ființează își are drept cadru timpul, moartea nu este ceva care să ființeze ca atare, ceva al cărui conținut pozitiv să poată fi experimentat și analizat. A atribui morții temporalitate înseamnă a o considera un fenomen, e drept, negativ, ceea ce favorizează absurditatea de a atribui neantului o anume formă de ființare temporală.

Moartea produce discontinuitate pe linia timpului unde glisează intențional protențiile și retențiile, declanșează un act, lipsit el însuși de esență actuală, fără quiditate și contrar entelechiei, în care ceea ce se petrece este inexperimentabil, non-intențional. Dacă moartea s-ar petrece în timp, neantul ar deveni formă a experienței. O dată ce temporalitatea se suspendă, moartea șterge toate urmele, taie orice cale de acces la misterul ei. Pentru că toată experiența se consumă în timp, moartea ca atemporală nu este în continuitate cu conținuturile temporale ale vieții, nu este actul prin care se ia vieții dreptul ei sau avantajul ei, nu e simetricul negativ al dreptului la ființare. Este limpede că atunci devine problematică moartea când ființarea numită viață a suferit discontinuitate entelehială, ceea ce nu înseamnă totuși că moartea intră în act ca preluare de ștafetă de la fenomenul vieţuirii. Din neantul atemporalității ei, moartea nu poate afecta ceva temporal, nu poate interveni în viață. Astfel că am putea grăbi aserțiunea că ceea ce moare nu este viața, că un eu temporal nu poate, în principiu, muri. Totuși, discontinuitatea în timp prilejuiește discontinuitate la nivelul experienței, precis în situația eului, la nivelul memoriei – eul este pentru sine conținutul propriei memorii. Moartea produce tocmai ruptura dintre act și experiență, ea este act, dar nu mai este experiență. Este eveniment la care nu participă nimeni, nici măcar cel pe seama căruia se consumă. De vreme ce se moare, moartea e un act, numai că singurul act posibil fără un conținut cauzal și fără teleologie. Moartea nu e cauza a ceva care să-i poată deveni efectul, nu implică desfășurarea nici unui lanț pozitiv fenomenal dincolo de ea. Privat de orice esență, actul morții ar fi mai corect numit non-actul. În sens categoric nu moare nimeni, orice eu ființează temporal și deci esența lui nu poate deveni non-esență, indiferent de numărul și tipul modificărilor procesuale ori intenționale. Atunci problema morții nu mai este una a eului. De unde ar trebui să deducem sau că eul e prin esența lui nemuritor – teză incontrolabilă, sau că eul este suma experienței memorabile, ceea ce ar împiedica explicarea nașterii lui. Eul este anterior propriei idei. Altfel ar trebui să fie un eu divin, nenăscut. În mod coerent el nu poate să fie posterior ideii de sine. Fenomenologia însă funcționează cu teza reducționistă a unui eu identic propriului conținut intențional. Așa cum problema nașterii eului nu vizează intenționalitatea, nu încep să ființez când îmi dovedesc rațional că acest lucru e inevitabil sau în toiul apercepției sintetice, chestiunea morții trebuie scoasă din registrul intenționalității și, cu asta, probabil că ar scăpa analizei eului. Eul ca eu poate să înceteze, dar nu poate să moară; apoi, moartea nu poate afecta ceva esențialmente temporal, căci timpul e continuitate infinită. Numai dacă esența eului nu este cumva alta decât temporalitatea, problema morții poate fi corelată analiticii eului. Dacă esența eului este memoria, moartea ca act imemorabil nu este moarte a eului.

Punerea în relație a morții cu timpul provoacă delăsarea în iluzia *prezenței* morții. *Acum*, cadru punctiform al experienței, nu îmi oferă accesul la quiditatea morții. Iluzia posibilității de-a înțelege moartea prin intermediul temporalității este sau o robustă prejudecată culturală, sau o formă constantă de neglijență teoretică. Moartea ca moarte a mea este problamatică doar ca postulat al unei ordini inductive; e în joc acuratețea unui exercițiu logic – toți oamenii sunt muritori, eu nu pot face excepție –, nicidecum un argument fenomenologic sau empiric. Numai printr-un *transfer anticipativ* problema morții celuilalt poate să mă privească personal – celălalt moare, toți mor, deci și eu voi muri. Este o judecată vulgară al cărei viciu pe care-l denunțăm repetat este asimilarea temporalității cu moartea. Contrar tezei lévinasiene, vedem că nici celălalt nu ne prilejuiește experiența morții, cât, eventual, o înscenare anticipativă a unei posibilități ce ne privește prin analogie.

Expresia, emfaza chipului; ontologia emfazei; inexpresivitatea

„... există o strânsă complicitate între tăcere și moarte."
(David Le Breton)

Expresia este hiperfața personalității. Ceea ce distinge individualul de ideea generică a umanului e chiar inconfundabilul expresiei, unicitatea spontană, neînvățată și imprevizibilă a reacției la anume fenomene. De la ontologia de limită a faptului de a se arăta drept ființând, un cineva produce saltul inaugural al unei ontologii personale prin faptul de a fi expresiv. Și un lucru se arată, și un fenomen natural – un nor de după deal – se arată. Dar un subiect se exprimă. A fi expresiv e nota ființării personale. Ordinea în care cineva își manifestă ființarea ca expresivitate e denumită de către Lévinas[845] emfază, vorbind de o *„emfază a ontologiei"*. Celălalt parcurge în fața mea un traiect emfatic atunci când îi recunosc chipul. A avea un chip înseamnă a epata printr-o continuă emfază[846] a expresivității. Chipul este imposibilitatea de a fi ascuns, oricât de reală și frecventă ar fi disimularea. El se arată fără acordul voinței, este însăși imposibilitatea de a fi refuzată expresivitatea printr-o decizie voluntară. Chipul exprimă și semnifică totodată, dar în cadrul asumat al proximității. Expresia e particularitate constantă a intersubiectivității, descrie nuditatea celuilalt și lipsa de apărare. E rud în vizibilitatea lui, e lovit deja de privirea care-l țintește. Chipul e *„expunere extremă – înainte de orice vizare umană – ca unui «tir cu țintă mobilă»" (DVI,* p. 245*)*, e, în termeni metaforici vorbind, condamnare la

---

[845] „Emfaza înseamnă atât o figură retorică, un exces al expresiei, o manieră de a exagera, cât și o manieră de a se arăta". *Când Dumnezeu devine idee*, ed. Pandora, 2001, trad. Aurelian Cojocea, p. 143.

[846] „La présence en tant que positivité emphatique de l'être est exhibition; le repos supposé par les mouvements et les arrêts des choses et des êtres est thème, l'emphase de l'être est présence en représentation. Dans la présence, la position se pose au point de s'ex-poser. Emphase que les philosophes ont appelée être-en-act et qui se produit en tant qu'acte de la pensée, en tant qu'acte thétique de la conscience reprenant la présence, en tant qu'expérience.", E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, PUF, Paris, 2000, p. 10.

vizibilitate. Celălalt este captiv autorității vizibilului. Expresia lui este manifestă în temeiul unei ontologii a diurnului patronată de metafora solară.

Treptele analiticii chipului presupun trecerea de la faptul de a fi, de la simpla subzistență lipsită de orice emfază – tipul *parmenidean* al ontologiei –, la faptul de a se arăta, a intra în lumină, a concede vizibilității – emfaza luminoasă a ființei, tipul *platonician*. Chipul ar constitui modalitatea în care ființarea produce un salt în expresivitate a apariției – emfaza expresivității, tipul *lévinasian* al ontologiei. Analitica morții parcurge în răspăr aceste trepte ale realului alterității. Expresia[847] este cea dintâi afectată, chipul celuilalt devine mască, își pierde ființarea în vederea expresivității pentru a concede operațiunii negative a inexpresivului. De aici se dezactivează relația față-către-față, căci nu mai este un cine, un celălalt dinaintea mea. Masca lui mortuară nu-mi remite mesaje despre ființarea lui. Totuși, inexpresivitatea[848] feței devenite mască e semnul major, epifania majestuoasă, inteligibilitatea[849] esanței morții lui. Masca mă invită să persist în relație cu celălalt care lipsește, și tocmai în acest fel mă favorizează, mă privilegiază punându-mi dinainte chipul morții lui, moartea devenită chip. Indiferent la apelurile mele, chipul morții mă solicită să particip la imobilitatea metafizică a unui transcendent, mă învață un limbaj lipsit de icoane. Moartea produce un travaliu apofantic la nivelul expresivității chipului, dezactivează ceea ce în subiect este propriu. Celălalt devine neutru, asemeni oricui sau mai curând nimănui dintre cei încă personali, un nimeni care nu poate fi numit în mod propriu acel cine al morții, *cine*-le devenit *ce*, persoana devenită fenomen desaturat. Inexpresiv sub masca morții, celălalt nu se mai arată, se retrage de sub dominația augustă a luminii și, în ultimă instanță, trece în neființă. Sub chipul devenit mască, moartea se face activă în denunțul emfazei expresivității; sub ascunderea în care celălalt s-a pierdut e vizibil denunțul emfazei luminii. Neantul e victorie asupra ființării, considerată în genul ei ca ontologie emfatică. Am fi prea neglijenți dacă am considera ontologia lui Lévinas în linia tradițională a ființei sau a relației amfibologice ființă-ființare. Subiectul nu inaugurează nimic semnificativ în istoria ființei, dacă el nu este înțeles ca intenție expresivă. Ține de fenomenalitate felul în care cineva se poate arăta, se poate revela sau exprima. Acest exces pe care-l constituie expresivitatea – chip, apel, vorbire – e contribuția originală la o ontologie *dincolo de ființă*, într-un *mai aproape* de sens sau *dincoace*, către semnificație, ontologie a emfazei. Diferența dintre ontologia tradițională a ființării și cea a expresivității e asemenea celei, frapante, dintre masca mortuară și chipul aproapelui care surâde, suferă, mă invocă sau mă

---

[847] „(moartea) este încetarea unui comportament, încetarea unor mișcări expresive și a unor mișcări ori procese fiziologice care sunt învăluite de mișcările expresive, disimulate de ele – toate acestea formând «ceva» care se arată, ori mai degrabă cineva care se arată, care face chiar mai mult decât atât: se exprimă. Această exprimare e mai mult decât o prezentare (*monstration*, în orig. fr.), mai mult decât o manifestare.", *MT*, p. 30.

[848] „La mort est fin du visage en tant que transformation de la «personne» en son «image» – et cette transformation est resemblance, resemblance cadavérique comme l'a bien vu Maurice Blanchot.", cf. Rolland, *Parcours...*, p. 361.

[849] „La mort détermine l'intelligibilité de l'essance finie, ou intervient dans l'infini de la conscience de soi comme nécessaire, par sa négation de l'individuel, à la progression même de la subjectivité vers l'universel.", cf. Lévinas, *Positivité et transcendance*, pp. 29-30.

întâmpină. Lévinas salvează ontologia de la blazarea ei în categoriile unei scolastici generice, ocolind cu abilitate şi neutralitatea categoriilor fenomenologiei, oferind, în plus, un limbaj adecvat experienţei etice a fiinţei – pot să mă situez în fiinţare şi să o asum numai faţă-în-faţă cu celălalt. Asta înseamnă şi depăşirea solipsismului ontologic, şi deopotrivă a dogmei ego-ului transcendental.

Viaţa subiectului nu poate fi percepută în intimitatea nemijlocită a quidităţii ei naturale, n-ai cum să vezi viaţa, să ştii ce este viaţa. Toate procesele, schimbările, reacţiile, toată fiziologia necesară fiinţării personale rămâne completamente ascunsă. Această toleranţă a prezenţei fiinţării subiective la invizibilitatea propriilor temeiuri e considerată drept *decenţă*. Vitalitatea nu-şi etalează secretele, deşi trimite constant mesaje/semne. Trupul, pielea, ceea ce se arată devenind vizibil în expresivitate e vestimentaţia fiinţării care, dacă n-ar avea în sine posibilitatea gesticii, ar rămâne o simplă suprafaţă. Desigur, aici se înscriu ca pe un pergament semnele persoanei, text care descrie istorialitatea subiectului în lume împreună cu toate lucrurile pe care le întâlneşte şi cu toţi ceilalţi, manifest privat al unicităţii exclusive. Abia unicitatea face subiectul ireductibil şi relaţia faţă-către-faţă necesară. Ca unic nu pot fi cunoscut, nici asimilat, însă pot stărui în reciprocitatea deschiderii împreună cu altul. În această deschidere poate găsi moartea prilej să se insinueze în experienţa mea de sine. Rămân împreună cu celălalt şi atunci când el nu mai este aici, rămânând responsabil în faţa interogaţiei lansate o dată cu moartea lui. Abstragerea lui din relaţie angajează polaritatea experienţei cu nefiinţa lui manifestă în interogaţia[850] ce-i succedă, în durerea absenţei, în inconsolabilul dorului ce-l petrece, toate urme (*trace*) ale transcendenţei lui în sensibilitatea mea. Deşi n-am găsit în opera lui Lévinas analizat dorul în relaţie cu moartea celuilalt, credem că este important să-l introducem în analiză, pentru că exprimă cel mai bine paradoxul identităţii prezenţă-absenţă. Murind, celălalt îmi rămâne prezent în dorul de el, dar îmi şi lipseşte, căci altfel nu mi-ar fi dor. Îmi poate fi dor numai întrucât el este atât de departe şi de negăsit (a spune cuiva: „Mi-e dor de tine chiar şi acum când eşti aici cu mine şi mi-e cu atât mai dor, cu cât ştiu că nu te mai pot aştepta şi nu-mi mai poţi sosi!" este o foarte izbutită licenţă poetică pe care nu o vom altera introducând-o în cadrele acestei discuţii), numai pentru că nu-l pot vedea – dorul ca nostalgie vizuală –, însă îl deţin în mine ca unul pe care nu-l pot abandona. Afectarea dorului este urma (*trace*) de neşters pe care a lăsat-o persoana lui în mine. Trăiesc relaţia cu moartea lui în afectarea dorului ce mă stăpâneşte, deopotrivă memorie şi afect, evocare solitară zadarnică a bucuriei de-a stărui faţă-către-faţă. Folosind ad-hoc conceptul lévinasian, considerăm dorul ca emfază a dis-parîţiei celuilalt însoţită de frustrarea irevocabilului.

Celălalt este iniţiatorul problematic al morţii, câtă vreme experienţa etică fundamentală rămâne responsabilitatea. El este asociat experienţei lumii mele ca unul ce face parte ireductibil din alteritate într-un mod particular şi sub auspiciile unei proximităţi specifice. Faţă-către-faţă nu e numai un tip de situare, ci şi o formă de subversiune complice a distanţei (nu vizăm aici o reducţie explicită a sentimentului distanţei la

[850] „Moartea ca plecare fără întoarcere, întrebare fără date, pur semn de întrebare.", *MT*, p. 34.

dispoziția spațială). Proximitatea e validă atâta vreme cât celălalt poate răspunde apelului implicit al prezenței mele; proximitatea e mediul de fertilitate al responsabilității, cel pe care îl afectează în primă instanță moartea. Între mine și celălalt se iscă o distanță nemăsurabilă care, totuși, nu e spațialitate, nu e infinitatea unui drum fără capăt. Distanța e sentimentul lipsei de răspuns[851], ca și cum faptul că nu îmi mai comunică s-ar datora unei depărtări de la care vocile nu mai pot fi auzite și, prin urmare, apelul meu nu-i mai poate răzbate. Conversia tăcerii în sentiment al distanței constituie magistrala finețe a loviturii suferite în asociere cu actul morții celuilalt. Asta pentru a confirma, în cele din urmă, că la nivelul relației interpersonale distanța se reglează verbal ca potrivire între elocuție și ascultare.

Frustrarea lipsei de răspuns[852] din partea celuilalt întărește conștiința diferenței, dictează efectivitatea univocității relației, disimetria radicală a responsabilității. Eu rămân – ca interogație, amintire, dor, nostalgie – în relație cu el care nu mai este în relație cu mine. Eu interoghez pe cineva care nu mai are pregătit un răspuns. Eu privesc o imagine care nu-mi prilejuiește întâlnirea unui chip. Fără acceptul meu a devenit mască atât de sofisticată, încât nu mai e nimeni suficient de abil ca să i-o mai scoată. În moarte masca devine în sens propriu chip, fața celuilalt este *„dezgolită dincolo de orice nuditate"*. Sunt invitat cu ocazia acelei dezgoliri să văd mai mult decât este vizibil, să asist la etalarea transcendenței morții ca invizibilitate a distanței chipului celuilalt. Golit de expresivitate, chipul lui sapă în adâncimea neființei ca sustragere de la vizibil, ca abstinență a proiecției emfatice. Rămân ațintit cu privirea asupra morții, esență invizibilă învăluită în imaginea feței pe care am pierdut-o din vedere. Emfaza expresivității delimitează între masca mortuară și chipul viu al celuilalt: *„Cineva care moare: chip ce devine mască. Expresia dispare. Experiența morții care nu este a mea este «experiența» morții cuiva care dintr-o dată se află dincolo de procesele biologice care mi se asociază în chip de cineva."*[853] În analitica gradelor de relație prin care celălalt revine responsabilității mele, Lévinas alunecă ușor dinspre obiectivitatea ontică înspre angajamentul imperativ, deturnează fenomenologia relației înspre etică. Cele patru grade indicate[854]: *a se arăta, a se exprima, a se asocia, a-mi fi încredințat* se prezintă, evident, în registre diferite. Apariția, faptul de a se arăta nu presupune învestiție intențională, revine la situarea în lumină, emfaza vizibilității. A se exprima introduce voința, conștiența teleologică a gestului, capacitatea de-a semnifica în mod decisiv prin expresia feței și limbaj – emfaza semnificativului. Însă a se asocia și apoi a-mi fi încredințat intră direct sub autoritatea unor imperative etice. Este la îndemână să rămân solitar, chiar în condițiile socialității. Asocierea nu îmi este la dispoziție, așa cum mi-e chipul celuilalt în vizibilitate; nu există un medium obiectiv al asocierii. Trebuie să mă motivez rațional sau irațional pentru a mă asocia. Cu atât mai vădit, a-l înțelege pe celălalt ca unul ce mi-e încredințat înseamnă a adera la relație sub

---

[851] „Moartea este descompunere, ea este fără-răspunsul.". *MT*, p. 31.
[852] „Toate gesturile semenului erau semne ce mi se adresau mie.", *MT*, pp. 31-32.
[853] *MT*, p. 31.
[854] *MT*, p. 32.

condiția unui imperativ etic. Lévinas nu lămurește nicăieri cine mi-l încredințează pe celălalt și de ce sunt eu etern responsabil pentru el. Nu revendică propriul sistem etic de la o teologie explicită. Adesea în cărțile lui strict filosofice pare a face abstracție de Dumnezeu. Aici face din responsabilitate o categorie *a priori* cu care speculează frecvent și sub ocurențele, neindicate ca atare, ale imperativului categoric. De la un dat anterior opțiunii și până la angajamentul, retoric[855] uneori, al culpabilității pentru moartea celuilalt, responsabilitatea parcurge un șir lung de accepțiuni. Nu vrem să oferim ca alternativă renunțarea la responsabilitate. Este însă de semnalat faptul că nu e necesară, în felul în care este, de pildă, expresivitatea sau comunicarea, că ea revine, fără prea mare efort deconstructiv, la semnificația unei dogme ideologice. Oricare i-ar fi temeiul, responsabilitatea este o asumare ce poate fi oricând revocată. Condiția în care ea trebuie menținută trimite la asocierea cu un Bine metafizic ce dictează frecvent de-a lungul istoriei gândirii în chip axiocratic.

Adâncimea problematică a morții se consumă la Heidegger în sentimentul angoasei, mod de manifestare al neantului în istorialitatea *Dasein*-ului, experiență privată în care subiectul stă față în față cu revelația posibilității inevitabile a propriei neființe. Moartea nu este un ipotetic sfârșit, ci chiar neființa ca temei al începutului meu, posibilitate augurală a esenței posibilului. Ea face ca modul specific de ființare să fie stăruință în vederea morții. Angoasa e epifania neantului manifestată în istorialitatea ființului. Moartea e pregustată în angoasă și ea continuă să fie un existențial în refuzul de-a divulga esența posibilității ei. Nu e un cine, nici un ce al morții a cărui dezvăluire să poată prilejui trezirea. Moartea este infinitate prezentă a lipsei de esență. Trăirea istorială se consumă ca mod de-a persista în afectarea morții, rămânere paralizată în afecțiunea lipsei de măsură sau, cum va spune Lévinas, afectare a prezentului de ne-prezent.[856] Fapt care e așteptat să se întâmple, act a cărui actualitate e încă suspendată, dar care amenință viitorul în suspiciunile angoasei, este totuși mai vechi decât orice condiție de subzistență; *a posteriori* factual, este totuși un *a priori* condițional, spunând astfel că ceea ce mereu doar urmează să se petreacă este, în esența lipsită de esență a posibilității lui, un deja dintotdeauna petrecut. Eventualitatea că eu voi muri e declinată în surpriza că dintotdeauna sunt muritor, esență a ființării mele cu care m-am trezit investit încă de la începutul ființării mele. În regresia dia-cronică a experienței mele care ocupă spațiul memoriei nu găsesc ceva atât de vechi, încât să fie contemporan condiției de muritor, astfel că, atunci când îmi pot exercita aprehensiunea asupra ființării mele, mă trezesc supra-condiționat de o afecțiune ce nu mi-a fost anunțată. Primitatea oricărei prestații a experienței de sine memorabile este decalată

---

[855] „Semenul mă individuează în responsabilitatea pe care o am față de el. Moartea semenului care moare mă afectează chiar în identitatea mea de eu responsabil – identitate nonsubstanțială, care nu este simplă coerență a diverselor acte de identificare, ci conține o responsabilitate cu neputință de exprimat. În asta constă faptul că sunt afectat de moartea semenului și asta este relația mea cu moartea sa. În această relație, ea este deferența mea față de cineva care nu mai răspunde, ea este deja o culpabilitate – o culpabilitate de supraviețuitor.", *MT*, p. 32.

[856] „... faptul de a fi afectat de moarte este afectivitate, pasivitate, afectare prin ne-măsură, afectare a prezentului prin ne-prezent, mai intimă decât orice intimitate, până la fisiune, a posteriori mai veci decât orice a priori, diacronie imemorială ce nu poate fi redusă la experiență.", *MT*, p. 35.

de imemorabilul condiționării morții; nu mi-e cu putință să încep a ființa fără să fi fost în avans învestit cu nevoia morții, grabă de neînțeles câtă vreme eu nici nu știam că voi fi, exces de zel manifestat ca operațiune profilactică împotriva iluziilor infinității pozitive.[857] Anterioritatea radicală a morții nu e una de felul evenimentului deja consumat, arheologia retrospectivă a memoriei nu o găsește undeva la temelie ca prim strat, ca terenul celor mai vechi sedimente. Apriorismul morții nu este cauzal, ci principial. Heidegger își fondează ontologia existențialului pe această teză a principialității morții. Nu mai gândește moartea ca eveniment ce s-ar putea petrece, ci ca principiu fondator al oricărei structuri evenimențiale în calitate de certitudine primă. Lévinas de-centrează problema morții efectuând o translație care să permită comprehensiunea ei în emfaza relației intersubiective. Moartea prilejuiește ca intenția responsabilă pentru celălalt să devină *dezinteresare (descalificare a acelui inter-esse) și rămas bun,* formulă prin care se exprimă îndepărtarea de celălalt ajuns pradă morții în forma elegantă a salutului, refuzând să-i tratezi esența în alt mod decât o merită un semen[858].

Moartea ca moarte a lui; afectarea interogativă a infinitului celuilalt

Nu am justificare experiențială să spun moarte *a mea*, însă devine tot atât de clar că nu pot spune nici moarte *a ta*, pentru că, dacă deja ai murit, tu nu mă mai poți asculta cum îți atribui ție un atât de impropriu mod. Lévinas are dreptate să predice că numai prin celălalt moartea îmi poate deveni problematică, poate proprie, într-o anume măsură. Pot să mă refer la moarte ca posibilitate a aproapelui când încă el este în viață; nu mai pot să spun moarte *a ta* celui care a murit, căci lipsește cel căruia să-i fie atribuită o astfel de esanță[859], lipsește subiectul căruia să-i fie împărtășită surpriza. Ca persoană a doua, ca un tu al relației cu mine, moartea nu te privește personal, nu ți se poate întâmpla *ție* (cel mort nu este un tu, ci un el, un terț absent relației reciproce). Este vizibil aici un punct critic al

---

857 „La mort détermine l'intelligibilité de l'essance finie, ou intervient dans l'infini de la conscience de soi comme nécessaire, par sa négation de l'individuel, à la progression même de la subjectivité vers l'universal." E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, PUF, 2000, Paris, pp. 29-30.

858 „Întâlnim moartea în chipul semenului" (*MT*, p. 151) și mai departe: „Moartea este o deschidere înspre chipul semenului..." (*ibidem*, p. 152).

859 Termen introdus de Lévinas pntru a desemna esența verbală a cuvântului *a fi*: „esanța ființei constă în faptul-de-a-fi-în-întrebare și în măsura în care ființa echivalează cu faptul-de-a-fi-în-întrebare, în măsura în care esse se îndreaptă către acest în-curs-de-a-se-pune în întrebare, omul se interoghează asupra esanței ființei." (*Când Dumnezeu devine idee*, p. 81); „Scriem esanță cu *a*, precum insistanță, pentru a numi aspectul verbal al cuvântului ființă. Acest «gest» este echivalent afirmației care, sub formă lingvistică, răsună ca pro-poziție și se confirmă prin aceasta până la a apărea și a deveni prezență într-o conștiință. A apărea unei conștiințe ca emfază a afirmării ființei (...)" (*ibidem*, p. 174); „Afirmarea esanței presupune acest repaus, această substanță, sub orice mișcare și orice oprire a mișcării. Regat al unui repaus fundamental în verbul a fi, pe care gramaticienii îl numesc cu lejeritate auxiliar. El enunță o activitate care nu operează nici o schimbare, nici de calitate, nici de loc, dar în care se împlinește identificarea însăși a identității, non-neliniștea identității, ca act al repausului său.(...) ... experiența esanței, experiență ontologică a fermității pământului sub fixitatea vizibilă, intangibilă însă, a cerului înstelat; experiență a fundamentalului care se afirmă emfatic chiar ca experiență." (*ibidem*, p. 175).

analizei. Cum se poate ca totuşi tu să mori, de vreme ce moartea nu te priveşte pe tine? Trebuie repetat, esanța morții este inasumabilă. Da, moartea este posibilă, dar nu sunt *eu* cel ce-o va asuma. Stranietatea experienței morții vine din faptul că cel ce-o parcurge este exceptat de la părtăşia cu ea. Deşi eu mor, nu pot fi eu (care deja a murit) cel ce-o gustă – metaforă culinară desemnând caracterul de substanță al morții, manifest în special ca durere a faptului de a te simți murind. Moartea mă acompaniază din umbră ca primă posibilitate a fiinţării mele, însă nu mă lasă să o însoțesc ca unul ce nu pot merge integru acolo unde este ea. Mi se etalează în asfințitul expresivității feței celuilalt, dar nu mă întâmpină în față. Mă afectează în emoția pierderii lui ca stăruință interogativă, fără ca asta să fie preambulul unui răspuns categoric, dacă nu voi considera drept răspuns ultimitatea irevocabilă a evenimentului. Dacă dispariția chipului aproapelui îmi convertește proximitatea în stăruință interogativă, acest mod al fidelității îşi află răspunsul în categorica finalitate a actului. Moartea celuilalt este imposibilitate de a se răzgândi, irevocabilul, epilog. Fidelitatea responsabilității pentru el care acum îmi lipseşte se arată în *deferența* față de moartea lui.

Dacă expresivitatea este emfază a apariției, atunci răspunsul este emfaza relației. Ontologia emfazei este una care nu rămâne la ființare, nu e centrată pe a fi, ci trece mereu la relație, comunicare, expresie, sens. Este ontologia nivelului personal al ființei pe care subiectul o dezvoltă în travaliul relației. Celălalt este asumat în veracitatea alterității lui numai atunci când i se recunoaşte infinitatea diferenței. A fi în relație cu el semnifică responsabilitate pentru infinitatea diferenței lui, constituită ca şi contragreutate sensibilă la tabloul reprezentării lumii mele, absolvindu-mă astfel de colapsul solipsist. Semenul rămâne un altul al relației atâta vreme cât eu îi recunosc continuitatea în infinitul diferenței, cât el rămâne imun la intenționalitatea mea. Vizavi de el, moartea introduce prin efracție negațiunea în ideea infinitului alterității, produce discontinuitate la nivelul fenomenalității. Infinitul diferenței celuilalt devine infinitate a absenței, receptată ca afecțiune a distanței insurmontabile. De neparcurs, drumul pe care el îl face în moarte şi imposibilitatea de a-i ține compania – nu poți fi împreună cu cineva în moarte, nu se admite copărtăşie – dezvoltă în mine grija, preocuparea[860] pentru solitudinea lipsită de orice solidaritate a celuilalt, culpabilitatea de a-l fi lăsat singur în necunoscutul de-neînvățat al morții. Singurătatea în moarte a celuilalt nu e consecința vreunui abandon, nu e damnarea vreunei ingrate părăsiri. Nu e singur în moartea lui pentru că eu l-aş fi uitat ci pentru că, asemeni naşterii, moartea exclude comunitatea, caracterul festiv. Distanța impusă o dată cu moartea are puterea de a schimba statutul personal al celuilalt, de a neutraliza reciprocitatea. Însă nu am nici un temei pentru a considera că efectul neutralizării ar fi aneantizarea celuilalt. Celălalt nu mai răspunde pentru că este infinit îndepărtat, chiar dacă locul acelei distanțe nu mai ține de o topografie a vizibilului – de la pământ la cer; aşa cum masca mortuară e un fel de tăcere a expresivității, şi invers, tăcerea este o mască a răspunsului – răspuns pe care nu mi-l mai remite memoria de ființare

[860] „În orice moarte iese în evidență apropierea aproapelui, responsabilitatea de supraviețuitor, responsabilitate pe care apropierea proximității o mişcă ori o emoționează. Neliniște care nu este tematizare, nu este intenționalitate, chiar dacă aceasta ar fi signitivă.", *MT*, p. 38.

istorică a celui trăitor, ci alteritatea de neconceput a ipostazei morții lui. În tăcerea celuilalt pot ghici o muzică a neființei ce-mi parvine din adâncul infinității distanței lui.

Pentru Lévinas, timpul nu este intenționalitate, așa cum e pentru fenomenologi, cât mai curând relație; astfel că, dacă moartea se revelează în timp, ea presupune obligatoriu relația. El va spune: *„Timpul nu este limitarea ființei, ci relația acesteia cu infinitul. Moartea nu este aneantizare, ci întrebarea necesară pentru ca această relație cu infinitul ori cu timpul să se producă."*[861] Distanța pe care o luăm iarăși aici față de Lévinas are ca temei teza enunțată încă mai sus, că moartea nu se consacră efectiv ca temporalitate. Asemeni altor gânditori, el imaginează timpul ca succesiune a momentelor, iar nu ca și continuitate liniară. Datorită acestui viciu geometric al reprezentării, cronologia poate rezerva o alteritate în identic, respectiv, evenimentul morții. Divizând timpul în momente succesive, se poate considera că unui *acum* al experienței îi succede un *acum* al non-experimentabilului, eveniment al morții, eveniment ce nu poate fi sincron vreunui act de ființare. Măsurat dinspre acum către trecut sau viitor, timpul întreține ceea ce vom numi diferență diacronică, figură a reflecției filosofice în care tema morții apare ca necesară. Moartea este un *altul* ce survine în *același* o dată cu parcursul dia-croniei.[862] Nu există un acum al morții care să fie fragment atomar al liniei timpului. Neliniștea, preocuparea, angoasa morții se dezvoltă ca temporalitate subiectivă, însă nu se moare în timp din pricina enunțată că timpul interior se arată ca o continuitate, în vreme ce manifestarea lui relațională e dia-cronie. Nimic nu ar putea tăia această continuitate decât dacă am gândi că timpul e imanență a conștiinței, or, asta ne-ar permite să presupunem că o dată cu moartea încetează fluxul conștiinței și totodată temporalitatea. Numai că atunci moartea celuilalt nu mă poate privi, căci timpul astfel suspendat nu e imanența conștiinței mele. Moartea celuilalt îl face în fața mea anacronic, nu mai parvine timpului imanenței mele care continuă să se desfășoare fără el, dar nu ca ceva care-i succedă, ci ca ceva care-l exclude. Revenit memoriei mele, celălalt îmi restituie temporalitatea ființării lui, deși nu mi-o datorează; el devine un *altul-în-același*, un cineva post-mortem care m-a însărcinat cu alteritatea lui drept identitate a ființării mele, căci vorbind riguros, nu poate ființa ceva în mine și să fie complet diferit de mine (un complet altul în același este exclus). Timpul morții exclude contemporaneitatea. Pot fi contemporan în viață cu cineva, dar nu pot fi contemporan în moarte, chiar dacă s-ar întâmpla ca noi să murim deodată. Există solidaritate și sincronie numai în timpul istoric unde se consacră diferențele. Moartea nu tolerează solidaritate pentru că e omogenă; se poate imagina scenariul morții în multe feluri, dar nu există mai multe feluri de a fi mort. Această identitate absolută negativă a morții elimină individuația și posibilitatea interogației personale.

Celălalt al alterității morții nu mai e unul de care să pot ține cont în năzuința responsabilității, e unul care și-a declinat pentru totdeauna reciprocitatea remițându-mă violenței solitudinii mele de supraviețuitor. Moartea lui îl livrează pacienței

[861] *MT*, p. 39.

[862] „Timpul este acest Celălalt-în-Același și totodată acel Celălalt care nu poate fi împreună cu Același, nu poate fi sincron. Timpul ar fi deci neliniște a lui Același prin Celălalt, fără ca Același să poată vreodată să-l cuprindă pe Celălalt, să-l înglobeze.". *MT*, p. 40.

responsabilității mele ca proximitate inasumabilă și ca relație vidată de pozitivitate. Sustragerea frauduloasă de la reciprocitate mă pune în temă cu circularitatea conștiinței mele de supraviețuitor, ce-i deține în memorie și în urmele sensibilității alteritatea. O dată consumată, moartea lui nu-l mai privește, ea devine moarte a mea, în afecțiunea problematică de care pacienta mea subiectivă nu se poate dezice. În spiritul filosofiei lévinasiene putem zice că moartea celuilalt e evenimentul propriu prin care conștiința mea e *afectată de infinit* ca traumă a non-responsabilității. Lipsit de pozitivitate, infinitul morții nu se reclamă gândit în modurile conștiinței doxice, însă lasă urme (*trace*) care devin semnele relației cu transcendentul, deschis mie ca semn de întrebare a cărui condiție de răspuns nu o pot dobândi. A rămâne afectat de interogativul morții celuilalt e felul în care pot persista în responsabilitate față de chipul lui ce-mi lipsește, interogativ ce se constituie ca un *unde* al feței ascunse deja după o mască mortuară. Interogația e totodată semnul posesiunii în care m-a luat acel *dincolo* al morții lui, care la modul literal a devenit istorialitate a ființării mele.

Revenirea la angoasă; culpabilitatea evocatoare

În *Moartea și Timpul,* Lévinas reia și analizează mereu motivele majore ale heideggerianismului pe care și-l revendică adesea ca sursă, cel puțin tematică, cu care dispută într-un cadru de ospitalitate teoretică magistrală toate locurile care au rămas comune filosofiei secolului XX. Analitica morții presupune obligatoriu insistența asupra celei de-a doua secțiuni din *Ființa și Timpul*, unde Heidegger se exprimă în jurul problemei sensului ființării. Ceea ce vom aminti aici sunt câteva truisme ale heideggerianismului, de care avem nevoie în analizele reluate apoi de către Lévinas cu scopul de a le disputa ori a le oferi alternative. Lectura lui Otto Pöggeler[863] ne va servi acestui minim obiectiv.

Esența istorială a *Dasein*-ului constă într-o grijă prospectivă, în *faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși,* adică în ființarea anterioară împlinirii propriilor posibilități, dar cu sensul împlinirii lor. Între ele posibilitatea primă, în sens principial, este moartea. Viețuirea istorică pre-merge actul morții, dar e posterioară posibilității ei. Angoasa e trăire anticipativă a posibilității morții, trăire în care *Dasein*-ul își realizează sensul ființării. Autenticitatea trăirii cuprinde în esența ei negația, posibilitatea de a fi temei pentru moarte, exercițiu în vederea nimicului (*Grundsein einer Nichtigkeit*), situare culpabilă dincolo de cauzalitatea vreunui delict moral. *Dasein*-ul nu este liber să mai opteze în defavoarea faptului de a fi determinat de neant. A pre-merge întru moarte face ca ființarea în vederea împlinirii propriilor posibilități de a fi să rămână mereu stare de transcendere – stăruință în vederea nimicului. Este evidentă aici prejudecata heideggeriană asupra ontologiei nimicului cu care operează extrem de ușor, ca și cum s-ar fi bazat pe o delegație

[863] Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, trad. Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 1998.

ministerială. Dacă nu s-ar fi angajat anterior falsa alternativă metafizică – de ce mai curând Ființa decât Nimicul? –, toată analiza aplicată *Dasein*-ului ar fi sărăcită de gravitatea pe care i-o conferă nimicnicia. Și Michel Haar[864] zăboveşte asupra temeiului morții ca fapt de a fi deschis în relație cu un irelativ, cu ceva a cărui esență stă în a nu putea fi acum aici: *„Moartea ne pune într-adevăr în relație cu un irelativ (unbezüglich), în sensul că puterea noastră de a fi cea mai proprie, ființa noastră în deschis (și nu prezența noastră subzistentă) se raportează esențial în sine la o absență a oricărui raport, la un a-nu-mai-fi-aici. Prezența autentică nu se dă decât pe fondul propriei sale absențe. Moartea este puterea-de-a-fi înălțându-se pe fondul puterii-de-a-nu-fi și identificându-se cu ea."* Aceeași certitudine falsă bântuie discursul asupra morții de la un capăt la altul, identificarea esenței morții cu nimicnicitatea, abilitarea neantului ca adăpost al ființei, principiu al puterii de ființare. Ființa către moarte ca structură ontologică definitorie e o paradigmă care, pe lângă că e livrată de simțul comun (toate mor, toate pier, cu toții murim), mai comite naivitatea de a extrage esența morții din esența schimbării. Evidența lui *a nu mai fi ceea ce este* apărută o dată cu moartea pare temei suficient pentru nimicnicitate. Abuzul de neant ca temei al posibilității ființări face să pară că heideggerianismul ar fi un avatar teutonic al budismului, deși nicăieri nu sunt trimiteri explicite la acel sistem doctrinar și nici unui apologet al lui Heidegger nu i-ar trece prin cap să accepte observația de mai sus, să reducă nimicnicitatea la vacuitate (lipsă de temei, lipsă de noumen), să admită că într-adevăr budismul dă cea mai riguroasă explicație a lipsei de esență a faptului de a fi, ființarea fiind menținerea în paradoxul identității contrariilor; a fi și a nu fi sunt nu doar corelative, dar și coesențiale, dacă nu sunt privite prin perspectiva epidermei fenomenale. Faptul de a putea să fii este totodată puterea de a înceta să mai fii, identitate apriorică a ființei cu neființa. Autenticitatea trăirii umane constă în realizarea acestei ființări proprii ca avându-și temeiul în puterea de a nu fi, iar propria moarte ca un necesar inactual sub ezitarea căruia se consumă puterea de a fi: *„Doar omul este capabil de moarte ca putere-de-a-fi."*[865]

Angoasa e o formă a ființării care se știe în vederea morții, este sentimentul mortitudinii ca temei al ființării, experiența existențială a nimicniciei, un mod de a vieții în conștiința posibilității propriei neființări. Angoasa e, în sens propriu, experiența neființei. Lévinas preferă să o numească neliniște, poate nu pentru alt motiv decât acela de-a se distinge terminologic de cel căruia îi e îndatorat. Sunt totuși nuanțe fin diferențiatoare între angoasă și neliniște. Angoasa trimite inechivoc și brutal la posibilitatea nimicniciri. Neliniștea este un afect serafic, nu trimite la neant, răsare în experiența eului ca un fel de a nu se mai putea odihni în sine, ca un fapt de a nu se simți viguros întemeiat în sinele propriu, ca tulburare a tihnei de până acum a ipseității fără o pricină precizată. Lipsa de precizie poate fi și o lipsă de temei, însă tocmai acest lucru pune eul în relație cu moartea ca *lipsă-de-temei*. Neliniștea se insinuează lent, înlătură fără zgomot posibilitatea eului de a fi *„vigilent"*, de a rămâne în *„starea-de-veghe"* asupra

---

[864] Michel Haar, *Cântul pământului*, trad. Irina Petraș, ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, pp. 34-35.
[865] *Ibidem*, p. 35.

propriei ființări. Scoate în față insuficiența temeiului pe care s-a sprijinit propria ființare, imposibilitatea de a mai fi acasă în propriul sine, ieșirea în pribegie ca drum ce duce din sine nicăieri – starea nomadică a eului –, drum ce trebuie parcurs fără țintă precizată și fără toleranță la slăbiciunea răzgândirii. Neliniștea este travaliu al alterării eului ca și cum s-ar scurge pas cu pas, într-o senină asfințire, unde îi va fi cu neputință să se mai regăsească.

Dar neliniștea nu e obligatoriu autoreferențială; ea este și o afectare vizavi de pierderea celuilalt ce se îndepărtează în moarte suscitând culpabilității de supraviețuitor o responsabilitate de *ostatec*. Veghea mea asupra celuilalt e abolită în neliniștea ce însoțește grija că el poate fi pierdut. Există o ostentație ironică în nonșalanța cu care moartea îl sustrage pe celălalt veghii mele, ce se emoționează în a-l menține treaz, adică invulnerabil. Responsabilitatea culpabilă pentru viața celuilalt e manifestarea emfatică a grijii, subversată în angoasă, alarmare, panica inevitabilității pierderii lui. Definitorie pentru veghe este constanța, visul de a fi neîntreruptă, trează mereu, dacă s-ar putea, infinită. Când celălalt moare, el este subiectiv răpit manifestării mele ca veghe. Însă eu nu pot înceta să veghez[866] și în această continuitate se configurează o conversie. Rămasă fără partener, veghea mea insistentă îl reabilitează existențial sub forma *culpabilității evocatoare* – veghea este un afect al invulnerabilității celuilalt, o condiție de asigurare destinală per aeternitatis. Când el moare, veghea se simte subminată, își simte garanția ca pe un fals flagrant în a cărui creditare s-a complăcut pe nedrept. Veghea s-a crezut o suficientă cauțiune pentru nemurirea celuilalt. Evidența morții lui izbește cu violența faptului de-a da în vileag un delict – tocmai faptul de a fi insuficientă – al veghii pentru evitarea morții celuilalt. Fatalitatea evidenței se asumă ca penitență – fără vreo vină, eu sunt totuși culpabil în neputința veghii mele față de moartea aproapelui.

Semnificativă este, în perspectiva deschisă de Heidegger și continuată pe alocuri de Lévinas, intimitatea legăturii problemei subiectului cu problema ființei. Subiectul este cel care declanșează în ființă o criză problematică prin situarea de sine în preocuparea pentru moarte. Alteritatea morții proiectează asupra ființei – pe care omul o are în grijă măcar în situarea în deschidere – alteritatea neantului. Ființa este amenințată în criza declanșată de moartea subiectului; problema ființei revine la problema ființei – aici (situată în lume) a subiectului – *Dasein*. Se poate observa că subiectul lui Heidegger își arogă ființa fără să i se fi solicitat, că se dedică unui apostolat ontologic printr-un soi de hipertrofie a responsabilității de sine translatată asupra ființei ca atare, că se crede reazemul ființei în modul solipsist de a gândi, că, în ultimă instanță, ființa este pretextul cel mai măreț și neutru pentru punerea în problemă a pretențiilor subiectului. Și Heidegger reduce esența ființei la ființarea subiectivă. În ființa gândită ca absolut problema morții nu se poate pune, nu e posibilă discontinuitatea, ivită o dată cu alteritatea morții, înțeleasă ca drum către neant. Situat în proiectul temporalității sale, *Dasein*-ul ca ființare aici este afectat de acel

---

[866] „Această rămânere-în-stare-de-veghe, gândită concret până la emfaza sa, este responsabilitate față de semen – responsabilitate de ostatec. Veghe ce nu sfârșește niciodată: nu avem vreo datorie față de celălalt. Veghe prin infinit – dar care se produce concret în chip de apel irezistibil la responsabilitate.", *MT*, p. 45.

nu încă al viitorului care îl face să fie incomplet,[867] în situarea problematică ce nu include încă experiența efectivității morții. Proiectul e necesar nu pentru a fi posibilă chestiunea morții, ci pentru ca neantul să parvină în aria chestiunii deschise. Abia împreună cu moartea ca posibilitatea sa cea mai proprie, subiectul ființează în mod autentic, ca deschidere interogativă a esenței Ființei care, poate fi repetat, e mai degrabă dispoziție afectivă decât investigația unui *ce*, fapt de a fi expus în angoasă la acea posibilitate originară a morții, numită de Lévinas viitor originar *„angajat într-un trecut"*.

Folosind inflaționar figura nimicnicității, Heidegger corelează inevitabil ideea morții cu aceea a sfârșitului. Sensul timpului, care este totodată sens al ființării, începe să se configureze pornind nu de la un anumit început, naștere, apariție, intrare în ființă, ci de la chiar posibilitatea morții, de la propria neantitate. Dacă ființarea se manifestă experiențial începând cu nașterea, sensul ființării se revelează abia o dată cu sfârșitul, cu moartea. În consecvența acestei teze, antropologia heideggeriană poate fi lămurită doar pe temeiul ontologiei. Prelegerea lui Lévinas din 16 ianuarie 1976 reia cele trei momente heideggeriene ale analizei subiectului: *ec-sistența, facticitatea* și *abandonul* (*déréliction*). Proiectat în perspectiva imediatului ca posibil, încă nu actual, subiectul ființează *ec-static*, esență a temporalității în care stăruiești a fi tocmai pe seama a ceea ce nu ești, posibilitatea mereu imediată și, la extremă, pe seama morții care ar fi, în terminologia lévinasiană, posibilitatea emfatică a ec-stazei. A *ec-sista* înseamnă *a-fi-înaintea-sa*, a cădea pradă seducției imediatului, a-ți declina prezența în câștigul de cauză al futurității care nu e altceva decât context al revelării mortitudinii.[868] Posibilitatea *ec-sistenței* se realizează în cadrul impersonal al anteriorității elementale, chiar în sens fizic înțeleasă, a facticității care prilejuiește seturi de experiență comune – ființarea în lume împreună cu ceilalți (sub același cer, pe același pământ, în lumina aceluiași soare, sub oblăduirea acelorași stele, în imanența aceleiași morți). Aici, în lume, se pot întâlni lucruri, obiecte, ustensile, instrumente, mașini în a căror utilitate se poate găsi ocazia abandonului, dispersia utilitară ca eufemism al întâmpinării morții. Abandonul[869] de sine în manipularea ustensilității este tot o formă de locuire *ec-statică*, nu în imediatul temporalității, ci ca înrădăcinare, măcar provizorie, în lucruri, epifanii ale terestrului ca temei ferm și garanție a identității. Heidegger deploră abandonul în ustensilitate, pe care îl vede drept ființare inautentică, alternativă derizorie la ființarea poetică. Anterior judecăților justificative, se poate bănui că a stabilit arbitrar un zid ontologic între ființe și

[867] „În Dasein așa cum este el, ceva lipsește, ceva este încă lipsă, o lipsă care ține de ființa însăși, iar lipsa aceasta este moartea. Înseamnă, prin urmare, că timpul va fi posibil printr-o anume relație cu moartea, timp în raport cu care se pune problema posibilității întregului.", *MT*, p. 58.

[868] Lévinas comentează ideea heideggeriană: „Moartea nu mai este atunci sfârșirea unei durate compuse din zile și nopți, ci o posibilitate mereu deschisă. Posibilitate mereu deschisă care este posibilitatea cea mai proprie, exclusivă a semenului, posibilitate ce izolează și posibilitate extremă sau de nedepășit. «Cea mai proprie» desemnează legătura sa cu neuitatea care de la faptul-de-a-trebui-să-fie duce la ipseitate. Gândită până la capăt, neuitatea este mortalitatea (noi preferăm termenul de mortitudine pentru că marchează mai clar ideea de moarte a finitudine n.n.): doar Eul moare și doar cel muritor este Eu.", *MT*, p. 78.

[869] „... Dasein-ul moare atâta timp cât există, dar sub forma unei fugi, a unei degradări. Fugim de moarte stând în preajma lucrurilor și interpretându-ne pe noi înșine pornind de la lucrurile vieții cotidiene.", *MT*, p. 79.

lucruri, că nu poate considera ustensilul în perspectiva ființei acestuia, cu care relația poate fi autentică, ci ca produs ordinar al abilității tehnice sortite alienării. Insuficient de atent la prestația tehnicii și poate întrucâtva alergic în chip metafizic la „vulgaritatea" acestui domeniu, a pierdut din vedere că există un exercițiu poetic în producția de obiecte (manufactură, artizanat, bijuterie, jucării și, până la urmă, interesul pentru design ca poetică a lucrului).

Ceea ce nu trebuie confundat la Heidegger este esența morții cu facticitatea decesului. Mortitudinea este un *a priori* în raport cu eventualitatea primă a decesului. Faptul că decesul poate fi anterior, ca eveniment, nașterii și ființării subiective confirmă teza. Nu se moare doar pentru a lua viața în răspăr. Nu se moare numai ca răzbunare pentru că cineva a trăit. Se moare dintotdeauna și principial, atâta vreme cât ființarea există. Nu alternanța dialectică viață-moarte ne arată esența subiectivității, ci revelația mortitudinii ca fapt de a fi propriu survenind o dată cu angoasa, tonalitate afectivă sub care nimicul este asimilat experiențial. Tonalitatea afectivă e definită de o dublă intenționalitate, una, să-i zicem, cauzală și una finală, una care indică pricina declanșatoare, cealaltă care trimite la subiectul afectat. Spre deosebire de angoasă a cărei intenționalitate cauzală nu poate fi denotată cu precizie, frica, sentiment domestic în care se pune în aplicație o psihologie a cotidianului, are de regulă motivație imediată – frica de eșec, de un altul, de durere etc. În angoasă cele două aspecte intenționale coincid, teama de moarte este modul însuși de a putea să ființeze al subiectului: *„Putința-de-a-fi este în primejdie de moarte, dar amenințarea vine tocmai de la puința-de-a-fi."*[870] În imperativul ființării e implicat necesar imperativul morții, angoasa manifestând această afecțiune a faptului de a trebui să fii ca ființă existând sub necesitatea morții.

La Heidegger se moare, ca să folosim un termen comercial, în *leasing*, iar dobânda plătită cotidian este angoasa. Nu se moare o singură dată și, cu toată moartea dată pe față, plata rămâne mereu obligatorie; viața este un credit ce trebuie rambursat pe toată durata cotidianității. Fără să dea semne de rapacitate, creditorul rămâne totuși de neînduplecat în solicitarea rambursajului. Monitorizarea restituirii datoriei o face nu alt funcționar zelos – nici nu există altul mai zelos – decât timpul. Timpul ca achitare a datoriei către moarte nu poate trece cu pauze, nu poate fi mituit, nu devine neglijent, obosit sau conciliant. Solicitarea de a muri este constantă, regulată, clipă cu clipă, fără rabat. Datoria este anterioară solicitării de credit; eul se naște cu datoria gata contractată și fără libertatea de a negocia, căci în răstimpul negocierilor el ar fi deja obligat s-o restituie parțial – ce uluitoare imagine a dia-croniei morții! Dar vom folosi și altă imagine, fără conotație comercială: se moare în ritmul respirației. Respirația este cronometrul cel mai personal și precis al ritmului vieții. Inspirația și expirația sunt fluxul și refluxul vieții-moarte, nașterea continuă în statutul de ființare întru moarte. Timpul are drept determinație personală această duplicitate a respirației. Se moare exact în ritmul în care se trăiește, căci nu e posibilă o inspirație continuă fără alternanța ei cu expirația. Este esențial să remarcăm această substanțialitate binară a timpului; nu mai este simplu cadru aprioric al determinării

[870] *MT*, p. 79.

succesiunilor, nu mai este intenționalitate a protențiilor și retențiilor, ci este substanța care întreține ființarea întru moarte ca avanpremieră a neantului.

Orientarea vectorială a ființării este univocă, fără prealabilul unei decizii subiective. Faptul de a trebui să fii în vederea morții, fără ca aceasta să urmeze vreunei vinovății stabilite, fără ca la finalitatea acestei hotărâri să fi luat parte subiectul, pare un gen de fatalitate cinică. Sunt două imperative corelate de care este imposibil să se facă abstracție, ele sunt chiar esența metafizică a ființării: o dată, de vreme ce exiști, este obligatoriu să exiști și, apoi, de vreme ce exiști, este obligatoriu să mori. Intenționalitatea subiectivă nu poate afecta integritatea acestora, de vreme ce se există, nu poți lua decizia de a nu mai fi existat și nu poți hotărî a nu trebui să fii muritor. Ființarea este mai întâi impersonală, se ființează deja atunci când eu aflu că ființez. Moartea e de asemenea impersonală – contrar celor susținute de Lévinas (p. 78) –, se moare deja înainte ca eu să trebuiască să fiu muritor.

Atât viața cât și moartea mea succedă unor decizii deja luate într-o anterioritate dia-cronică spre care nu pot regresa – nu se poate ajunge subiectiv la originea (dacă este una) posibilității de a fi și deopotrivă de a nu mai fi. Ceea ce angoasează este această incapacitate funciară de a găsi temeiul mortitudinii, de a admite că este imperativă o operațiune fără fundament sau că, în ultimă instanță, poți fi victima unei rațiuni cu totul opuse oricărei rațiuni proprii. Eternitatea lipsită de origine a posibilității morții e ceea ce *angoasează, misterul unei necesități lipsite de cauzalitate.* Moartea este infinit anterioară oricărei cauze imediate; nu se moare pentru că cineva e bătrân, nu se moare pentru că cineva e bolnav, nu se moare pentru că cineva a avut un accident sau a fost executat. Timpul, durerea sau accidentul nu sunt cauze, deși rămân contexte, ale morții. În toate cazurile, posibilitatea morții devansează orice cauzalitate imediată. Reactualizăm aici o teză avansată deja. Contrar eforturilor speculative ale lui Heidegger, contrar conformității lui Lévinas, moartea nu are legătură cu timpul, nu e act temporal și nu se petrece sub condiționarea temporalității. Ființa se arată în timp, dar neființa și cu ea, moartea, nu se arată în timp. Analitica heideggerian-lévinasiană a subiectului temporal ca unul în vederea morții nu are relevanță pentru înțelegerea esenței morții. În timp se poate consuma angoasa morții, dar nu se poate muri în timp. A muri în timp ar însemna a avea timp, acela în care mori, ceea ce implică a exista în acel timp în care mori – situație ce ar fi bizară, dacă nu absurdă. Nefiind temporală, e incoerent să spunem că mortitudinea ar fi un anterior al ființării sau un posterior al experienței. Trebuie scăpat de astfel de judecăți cauzale. Mortitudinea este un principiu coetern ființării, de aceea nu are origine și nici scop, nu are un *de ce* și un *pentru că.* Angoasa nu e întreținută numai de lipsa de fundament a sentimentului morții, ci și de revelația eternității noncauzale a mortitudinii. Heidegger gândește încă în condițiile simțului comun, moartea ca sfârșit al temporalității proprii ori, ceea ce e același lucru, moartea ca finitudine a condiției temporale. Ceea ce trebuie spus e faptul că subiectul nu poate experimenta altfel decât temporal, ceea ce îi fixează o grilă de reducție a tot ceea ce este posibil la posibilitățile temporalității. Chiar dacă moartea nu e temporală, subiectul îi preia în temporalitate condițiile. Dar a transfera apriorismul temporalității experienței asupra esenței morții înseamnă pur și simplu a uita

de exterioritatea ontologică ce face posibil subiectul, a refuza să mai înțelegi altfel decât prin limitele imanente istoricității.

Moartea ar putea fi gândită ca sfârșit – va indica Lévinas în *Totalitate și Infinit* – numai dacă eul a fost în prealabil asimilat exteriorității, a fost redus la fenomen integrabil totalității neutre a faptului istoric asupra căruia vreun analist detașat își poate exercita perspicacitatea. Este inevitabil, dacă vrem să-i reținem originalitatea, să înțelegem sensul corect al noțiunii de interioritate prin care eul lévinasian poate fi exceptat de la moarte. Interioritatea, psihismul se constituie ca un *eveniment* al ființei, dar și ca un *mod*[871] al acesteia ce se comportă ca rezistență la totalizare – ontologic vorbind –, care rămâne pe întreaga durată a experienței sale un dizident de la sinteza cu *altul*-în-*același*, un apostat al categoriei ființei, un dincolo-de-ființă prin excepția ireductibilă a expresivității lui. Interioritatea este chiar acel eveniment al posibilității de etalare expresivă care se ivește în ființă o singură dată, dar pentru a fi mai mult decât simplă ființare, și se manifestă anume sub forma unui eu, a acestei singularități netranzitive care are nevoie de excepția circularității ei pentru a pune în temă ireductibilul diferenței: „*Dimensiunea psihismului se deschide datorită rezistenței la totalizare pe care o opune o ființă; psihismul este rezultatul separării radicale.*"[872] Fiecare eu are un timp privat ce-l separă radical și etern de cronologie, o interioritate ce nu devine exhibiționism, nu se ex-pune vizualității și analizei, una ce nu comite schimbări cu relevanță istorică. În interioritate, eul „*se refuză conceptului și rezistă totalizării*", își consacră diferența ca infinitate – infinit înțeles ca ireductibilul psihismului la neutralitatea obiectivității istorice, o dimensiune dincolo de esență, de cauzalitate, de posibil și imposibil, una care *întrerupe* timpul istoric.

Pentru Lévinas, eul nu trebuie gândit în relație de continuitate cu timpul istoric ca și cum s-ar naște și ar viețui pe fondul acesteia. *Secretul*[873] realului este elaborat în tocmai ceea ce nu devine istorie, în viața interioară, cea care animă pluralitatea indivizilor ce nu devin specie decât prin operație logică. În timpul privat, moartea nu se reprezintă ca posibil sfârșit ci ca interval al discreției așezat între ființă și neant. Intervalul nu e un a posteriori al ființării, un act al unui vechi posibil; realitatea lui nu este un după sau înainte de, nu are relație cu diacronia. El produce o discontinuitate în liniaritatea carteziană a timpului, o suită de discontinuități provocate fiecare de evenimentul interiorității unui eu. Acesta trebuie numit *timp mort*.[874] Perspectiva istorică, exterioară asupra morții este angajată întotdeauna în analiza fenomenului integrat totalității, timpului – eternității oportuniste a imemorialului – comun în care intră și din care ies toate ființările, permițând unui cronicar să le înregistreze data nașterii și a morții. Aici moartea coincide cu sfârșitul.

---

[871] *TI*, p. 38.
[872] *TI*, p. 38.
[873] „Realul nu trebuie determinat doar în funcție de obiectivitatea sa istorică, ci și în funcție de secretul care întrerupe continuitatea timpului istoric, în funcție de intențiile interioare.", *TI*, p. 41.
[874] *TI*, p. 42.

Caracteristica psihismului este neintegrabilitatea în comunul temporalității istoriografice; în perspectiva lui, inevitabil una autoreferențială, propria viață nu poate deveni *doar trecut*, așa cum se întâmplă cu orice ființare ce părăsește scena istoriei. Trebuie remarcat aici că nu e totuna moartea unui *El*, persoana a treia la care se referă un istoric atunci când semnalează moartea consumată a cuiva care nu mai e actual, cu moartea unui *eu*, psihismul vieții interioare[875] care nu se poate situa în momentul de temporalitate neutră în care să enunțe „Eu am murit!". Temporalitatea psihismului, sustrasă celei istorice, întreține ambiguitatea a ceva care încă lipsește și a ceva care încă rămâne: angoasa morții irumpe din imposibilitatea psihismului de a-și actualiza moartea în a cărei iminență e împins să se țină, imposibilitate a sfârșitului care, totuși, nu încetează a fi inevitabil. Persistența la sine a psihismului nu are natura prospecțiunii intenționale, nu coincide cu viitorul deschis al unei promisiuni eschatologice. Ceea ce *încă rămâne* psihismului și ia chipul angoasei este un *a posteriori* al propriei posibilități de ființare, un a fi încă aici când e cu putință să fi murit: *„Murirea este angoasă fiindcă murind ființa nu se încheie în timp ce se încheie."*[876] A persista propriei interiorități ce nu tolerează eventualitatea exodului atunci când ea însăși pare exclusă de la posibilitatea unei ființări, acesta e paradoxul mortitudinii. Înseamnă a nu mai avea timp în care să-ți etalezi continuitatea, a nu exista un *până când* al experienței și a rămâne totuși *aici*, în această imposibilitate. În acest timp privat, care nu e coincident cu timpul istoric – cronologie a evenimentelor exterioare –, care nu e nici paralel sau raportabil la timpul istoric ca la un gen superior din care ar deriva, se consacră experiența interiorității a cărei limită nu poate fi moartea. Numai dinăuntrul acestei perspective are sens pretenția la o victorie asupra morții. Ar fi ingrat și naiv să vedem aici năzuința într-o post-existență, într-o altă dimensiune accesibilă după absolvirea morții. Învierea pe care o are în vedere Lévinas este o relație parentală, continuitatea prin fecunditate[877] și descendență.

Teza separației – desprinderea interiorității de impersonalul totalității, reticența[878] la integrarea în sinteză – ne permite să înțelegem mai bine sensul supraviețuirii. Noncoincidența dintre timpul privat al interiorității și timpul istoric face ca în nici un moment al duratei istorice timpul interiorității să nu poată deveni inactual, pentru motivul că interioritatea nu intră, nu *cade* în istorie – cronica exteriorității. Posibilitatea absolută a timpului interior face din moarte un eveniment strict privat, dar suspendat într-un apriorism al aposteriorității. Eul nu poate muri pentru că timpul eului nu este comun, nu e al celuilalt și nu poate fi preluat de celălalt. Nimeni nu poate intra în posesia temporalității psihismului celuilalt. Este posibilă exploatarea celuilalt la modul exteriorității – a-l face rob, a-l delega să împlinească o sarcină, a-l plăti pentru servicii prestate, a-l răpi cu vorba –, dar nu se poate exploata timpul interiorității care e strictă experiență a faptului de a fi la

---

[875] „... interioritatea este refuzul de a te transforma în pasiv pur, figurând într-o contabilitate străină.". *TI*, p. 40.
[876] *TI*, p. 40.
[877] „Moartea – sufocare în imposibilitatea posibilului – își taie drum către descendență. Fecunditatea este o relație încă personală, deși nu e oferită «eu-lui» ca o posibilitate.". *TI*, p. 40.
[878] „...refuzul celui mort de a cădea în timpul celuilalt, timpul personal eliberat de priza timpului comun. Dacă timpul comun ar putea absorbi timpul «eu-lui», moartea ar fi un sfârșit.", *TI*, pp. 40-41.

sine al eului. Moartea profită de autonomia eului. Timpul interiorității nu devine niciodată timp obiectiv, de aceea moartea eului nu poate fi surprinsă prin reflecție indirectă asupra timpului obiectiv. Cel mort nu a scăpat acum din sfera autonomiei psihismului și e prizonierul obiectivității cronologice, nu e împreună cu toți ceilalți în istoria trecutului. Nu există un catastif care să înregistreze momentul morții unui eu; este o preocupare retorică pomenirea zilei în care cineva s-a stins – asta privește numai exterioritatea lui. Extincția istorică nu coincide cu moartea eului; această noncoincidență derutează în analiza morții. În aparență se moare și, totuși, eul nu-și poate fi mort.

Angoasa e întâmpinare preventivă dar și pre-luare în sine a morții; neputând fi experimentată direct, moartea mea aici este presubstituită într-un alai de tonalități afective, între care maxima gravitate pare a o deține angoasa. Ca și frica, angoasa tinde să se constituie într-o luare de contact profilactică, să poată domina distanța dintre eu și realitatea declanșatoare; e sentimentul de a putea să te îndepărtezi prevenind astfel să se întâmple lucrul de care ți-e teamă, garanția că e cu putință, măcar în răstimpul duratei afectării, să fie ținută la distanță irumperea nimicniciei. Neantul nu poate fi idee pozitivă, nu devine noemă, însă e asumat în angoasă, vine în proximitatea ființării prin intermediul morții. Deschiderea afectivă a neantității își ratează condițiile de inteligibilitate prin chiar lipsa de esență a realității la care trimite: *„Chiar în angoasă, chiar prin angoasă, moartea rămâne negândită. Faptul de a fi trăit angoasa nu îngăduie să o gândești."*[879] Deși angoasa e deschidere către moarte, temporalitatea manifestării ei este totuși încă o garanție că iminența nu e reală; în mod surprinzător menținerea în angoasă e ultima redută sub a cărei protecție moartea pare imposibilă, redută clădită însă integral din sentimentul mortitudinii. Așa cum frica preventivă față de ceva înseamnă că acel lucru încă nu s-a petrecut, și angoasa mortitudinii înseamnă că încă realitatea morții nu e posibilă. Heidegger a remarcat doar faptul menținerii prin angoasă în statutul de ființare în vederea morții, și Lévinas, pe urmele lui. Nouă ne pare însă mai semnificativ faptul că, printr-o speculație a fatalității afectului, angoasa e tensiunea nonintențională a capacității subiective de a fi la adăpost de iminența morții, o mișcare de recul în actul distanței insurmontabile față de eventualitatea morții. Dacă e necesar să fiu muritor este, câtă vreme stărui în angoasă, sigur că nu am putut muri deja, și acest *nu s-a putut întâmpla încă* al morții mele e ultima mea victorie într-o bătălie la care sunt obligat să particip dezarmat și cu brațele legate. Angoasa nu rezolvă totuși mortitudinea, ci temporalitatea ei. Eu rămân muritor, chiar dacă în derularea previzibilă a timpului nu ar apărea nicicând momentul decesului meu. Angoasa reclamă principialitatea mortitudinii, iar nu iminența factuală a decesului, rămânând în acuitatea ei singura mea posibilitate de eschivă. A vorbi despre moarte în continuitea angoasei, a comite un bavardaj prin care se caută reducția ei lingvistică înseamnă a crede în capacitatea terapeutică a limbajului, a deturna nimicnicia înspre o dimensiune retorică ce poate consola pe moment în numele unei absolviri nepromise. Alteritatea evenimentului morții, aparentă în experiența cotidiană, prilejuiește un gen de translație care permite utopia de-a te considera exceptat. Moartea celuilalt e

[879] *MT*, p. 107.

ocazia de a-ți confirma că nu te privește direct pe tine, de a neutraliza principialitatea morții atât de mult, încât să pară foarte vagă generalitatea ei. Se moare, dar asta nu mă privește, nu mă vizează pe mine, de vreme ce, evident, eu privesc detașat din afară. Sunt deci în afara morții care, acum, mi-e clar că, dacă se întâmplă, ea privește mereu numai pe altcineva.[880] Dovada cotidiană a morții celuilalt nu-mi permite să mă liniștesc într-atât, încât să consider că principialitatea mortitudinii ar fi putut fi sistată, dar ea mă asigură mereu că în nici un caz nu sunt eu cel vizat, ca și cum aș beneficia de repetatul miracol de a nu fi și eu muritor; este ca o lume în care toți sunt muritori, dar eu, care rămân contabilul morții lor, nu pot muri, atâta vreme cât mai e încă cineva de murit. Dacă se moare etern, atunci trebuie ca eu să fiu etern exceptat. Astfel se comportă conștiința sinelui ca veghe asupra morții celuilalt. Această jubilație impenitentă a excepției mele devine un tip de ființare în conștiența dublului registru ontologic, cel al principialității morții și cel al imposibilității ca eu să fi murit. Impersonalul *Se*[881], *se întâmplă, se moare,* mă pune în situația de apostat, mă face ereticul unei reguli ontologice fără de excepții, îmi conferă privilegiul ingrat de a mă bucura pentru mine într-un cadru funerar.

Orizontul intențional este acela care deschide posibilitatea ivirii, apariției, reprezentării; este condiția apriorică a fenomenalității. Nu e pusă astfel în joc o ontologie neutră, una a obiectului ca natură, ca subzistent în afara oricărei subiectivități vizante, cât în mod obvios, o ontologie a experienței fenomenologice. Încă din prima lui carte Lévinas identifică, poate prea grăbit să fie categoric, fenomenologia cu intenționalitatea. În analitica morții, pornind de la Heidegger, el antrenează ideea că se poate ajunge la esența non-ființării corelând-o cu fenomenul apariției, al ivirii. Ceva este real din momentul ivirii în orizontul intenției, nu existent sau subzistent, ci realizat ca ființare, adică atunci când nu este pur și simplu, ci apare, îmi apare mie în temeiul apriorismelor care îl fac posibil. Însă moartea nu este apariție în modul fenomenalității, nu e pro-dusă de acele condiții *a priori.* Lévinas precizează: „*Moartea este contrariul a ceea ce se ivește. Este inversul ivirii, ca o întoarcere a ființei în sine, unde ceea ce făcea semn reintră în sine, nu mai poate răspunde. Este o mișcare opusă fenomenologiei.*"[882] Observație decisivă, însemnând că experiența morții este posibilul negativ al intenționalității, o mișcare de conversie în care nu se finalizează un fenomen, operație pură fără un operat. Dacă în fenomenologie ceva este real întrucât e pro-iectat ca atare, în viziunea morții aceasta e reală tocmai ca non pro-iectabil, ca ceea ce nu poate să survină la capătul intenției, care precedă intenția sau, totuna, o exclude. Vorbind în paradox, moartea apare sub forma in-aparentului ca principiu, ea se ivește ca ceea ce nu poate sta înainte, căci nu are realitate formală sub care ar deveni vizibilă. Lipsită de formă fenomenală, ea nu are nici esență inteligibilă, nu

---

[880] „Moartea este ceva care se poate produce, dar care deocamdată nu a venit încă. Se moare, eu însă nu, nu imediat. Acesta este limbajul echivoc în care faptul-de-a-muri, în neuitatea sa, devine un eveniment public neutru, un fapt divers. *Se*-ul șterge caracterul de oricând posibil al morții, conferindu-i realitatea efectivă a obiectului. Lumea se consolează ca și cum i-ar putea scăpa morții. Viața publică nu vrea să se lase tulburată de moartea pe care o consideră, oarecum, ca o lipsă de tact.", *MT*, pp. 80-81.

[881] „*Se*-ul nu lasă să se manifeste curajul de a înfrunta angoasa morții." (citat de Lévinas din *Sein und Zeit*, ed. germ., p. 254).

[882] *MT*, p. 82.

parvine sensului, nu are quiditate teoretică. Apariție a in-aparentului, imediatețe a in-formalului, certitudine a in-esențialului, moartea își face loc în preajma fenomenului fără a intra în lumea lui, rămâne ca o aură adumbrită în jurul sanctității fenomenale. E aprehendat în intenționalul morții acest fapt de-a sta în preajma fenomenului lăsându-l să se ivească, să semnifice, să se petreacă, rămânând complicele acestei universalități impersonale a lui *Se*. *Se* există, *se* arată, *se* ivește, *se* semnifică, dar moartea este încă în preajmă ca ceea ce nu ec-sistă, nu se arată, nu se ivește, nu se semnifică, parte invizibilă a ființării unde se retrag fenomenele după emfaza lor aparentă, așa cum coboară Ulise pentru o călătorie întunecată în Infern. Preferând sugestia termenului lévinasian, spunem că moartea este emfaza in-aparenței, esența ascunderii. Dacă ceea ce e fenomen își conservă statutul numai în corelație implicită cu intenționalitatea, atunci moartea ca non-intențional înseamnă limită, capăt, posibilitate liminală a fenomenului în care se poate întrevedea ceva din esența sfârșitului – nu punct terminus al posibilului ființării, cât mai curând sfârșit al experienței, dia-cronie principială survenind în temporalitate nu pentru a lua loc, ci pentru a-și etala ex-cepția.

Dia-cronia morții produce o fractură în fluiditatea timpului, un fel de gaură neagră a intenționalității, domeniu în care ceva se poate întâmpla, dar eu nu mai sunt acolo cu apriorismele care să întrețină condițiile experienței, resucțiune în pre-originar (înțelegând originea ca început al temporalității intenționale). Asta iarăși întreține o ambiguitate, dacă vrem să gândim moartea ca moarte-a-mea, în sens heideggerian. Dacă moartea mă privește pe mine în chip nemijlocit, atunci ar trebui ca ea să-mi fie prezentă, în față, atunci când eu ființez, căci numai atâta vreme eu sunt un *al* meu. Dar în acest răstimp, deși eu sunt ființare-întru-moarte, nu-mi pot totuși întâlni moartea. Dacă ea survine, ceea ce din perspectiva eului meu intenționat nu aș putea certifica niciodată, atunci eu, nemaifiind aici ca s-o intenționez, nu am motive să admit că e vorba de moartea mea. A cui, cine mai e astfel în măsură să coreleze strict, să lipească cele două bucăți ale unui obiect spart, eul meu cu moartea mea? Nu e nimeni, căci singurul care ar fi putut s-o facă sunt eu. Chiar dacă admit un terț, eventual divin, nici el nu ar putea s-o facă, întrucât ar trebui atunci ca eu și moartea mea să coexistăm cum coexistă copacul și umbra lui, cu diferența că moartea e o umbră proiectată în timp, însă, cum am văzut, acel timp nu e cu putință. Nu există timp ca mediu de desfășurare a morții astfel încât să se poată considera că anume acela este timpul morții mele. Ca moartea să poată fi moarte a mea, ar trebui ca ea să se poată privi, pentru a spune așa, față-în-față. Numai că atunci sau ea ar fi quiditate diferită ce n-ar trebui redusă la esența eului meu, sau fiecare ar subzista autonom, relația nefiind una necesară. Căci experiența, de orice fel, pretinde să existe un interval temporal, orizont al co-prezenței (eu și acest obiect pe care-l văd, eu și acest vis pe care-l visez, eu și tu pe care te înțeleg), o alteritate care să fi erupt în orizontul identității transcendentale a eului. Poate fi moartea o astfel de alteritate? Dacă da, atunci ea ar fi o formă a eului nemaiînsemnând neantitatea lui, pierzându-și astfel esența de *moarte*. Dacă nu, atunci nu poate fi moarte *a mea*. Gândind-o astfel ca sfârșit, ea ar fi încetarea posibilității de desfășurare a eului, debutul a cărui condiție de realitate este sfârșitul celui pe seama căruia debutează. Creând o simetrie de cadru, moartea este gândită ca fenomenologie nonintențională a retragerii, a ascunderii, un spectacol ce începe cu cortina trasă, iar eu ca spectator nu pot vedea ce se

întâmplă, un apofatism al stăruinței – este aici, imediat, aproape, dar fără nici o reprezentare, prezență absolută a non-fenomenalului.

Suferința ca imposibilitate a neantului; dia-cronia esenței subiectului

Pacienta afectată de suferință nu are un mai expresiv corelat în subiectivitate decât survenirea morții, ceea ce ar explica obișnuința de a le gândi împreună și, dincolo de asta, semnificarea angoasei suferinței tocmai ca teamă a iminenței morții. Din ceea ce știm de la mitografi, și zeii suferă, cu diferența că ei nu trebuie să-și suspecteze moartea, suferă pentru a nu mai suferi, pierduți în reveria unei duplicități viciate de veșnicie. Se poate ca omul să sufere pentru ca mai încolo să nu mai trebuiască a suferi în același fel, dar nu se poate să sufere pentru a nu mai muri. Oricât de gravă ar fi, suferința nu se poate substitui necesității morții și, dacă ca ar trebui să devină veșnică, nu e sigur că ar fi un câștig preferabil morții. Emfaza constituită de solitudinea existentului își află în suferință mijlocul celei mai categorice semnalări. Din adâncul durerii frapează pacienta substanței subiective surprinse în imposibilitatea de-a se elibera – suferința ca tocmai incapacitate de a scăpa de suferință. Acest *a nu putea scăpa* e condamnare a subiectului la ființare, nu la neant, nu la neființă. Pacienta suferinței revelă subiectivității solitudinea remisă[883] ființei. Solitudinea devine cu atât mai bogată, cu cât din pacienta remisiei pândește proximitatea morții. Important de observat această nouă idee lévinasiană – moartea nu trimite la neant, ci tocmai la un mai adânc al ființei, poate la acel *Il y a* neutral, existență fără existent. Proximitatea amenințătoare ia forma temporalității subversive ce afectează în așa fel ființarea, încât persoana e neutralizată de impersonal, transcendența chipului e ocultată de transcendența existării pure.

Teama morții descrie dimensiunea paroxistică a suferinței în temporalitatea prezumțioasă a acelui eveniment fatal – în percepția subiectului vizat – considerat ultimul, ca irevocabil și ca unul ce exclude un dincolo, unul în care se escamotează slăbiciunea echivocă a speranței. Temporalitatea devenirii subiective amenință, în necunoscutul perspectivei, ca *„teren liber pentru un eveniment"*[884] suspect în obscuritatea viitorului ce pare a-l proteja. Nu previzibilul evenimențial al morții, ci ireductibilul – inconvertibilitate[885] la lumină, intraductibilitate la conștiență – misterului de care se învăluie este ceea ce suscită teamă. Obscuritatea suferinței trimite manifest la dimensiunea obscură a viitorului; imprevizibilitatea viitorului afectează suferința cu lipsa de lumină a

---

[883] „Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer. Toute l'accuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul. Elle est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. Dans ce sens, la souffrance est l'impossibilité du néant.", *TA*, pp. 55-56.

[884] *TA*, p. 56.

[885] „...l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui.", *TA*, p. 56.

posibilității oricărui eveniment; nocturnul viitorului recalifică dia-cronia suferinței, suferind și mai mult în cecitatea condamnată să nu-și poată lumina misterul ce-o amenință. Se numește moarte întunericul imprevizibilității, excesul de posibilitate asupra dia-croniei conștiinței subiective. Vulnerabilitatea la nocturnul viitorului împrumută dramei morții statutul de experiență a pasivității în subiect, faptul de a trăi afectat de ceea ce nu suportă condiționarea inițiativei, actul exterior convertit în interioritatea suportării. Această idee trebuie reținută, conversia activității subiectului în pasivitatea radicală a suportării suferinței și morții, dar conversie numai, iar nu aneantizare și, prin asta, realizare a ceea ce părea imposibil: experimentarea morții (trăire a morții în pasivitate). Suferința pacientă a morții produce și un tip de *inversiune temporală* în care subiectul se infantilizează pe măsura pierderii[886] controlului – a suporta moartea, adică a suferi în slăbiciunea copilăriei, complet expus, absolut vulnerabil. Muritorul redevine nenăscut pasivității, purei posibilități de a fi unde maternitatea și moartea capătă același chip. Știm că pentru Lévinas esența subiectului este chiar pasivitatea – sensibilitate, afecțiune, vulnerabilitate, *an-arhie*. Paradoxul subiectului pasiv este că, deși muritor, el nu[887] moare totuși; neantul este imposibil, esența morții constă în chiar permanența ei iminență.

Relația, în suferință, cu moartea nu este în principal relație cu un eveniment, ci cu dimensiunea *deschisă* a viitorului, unde mereu poate surveni ceva imprevizibil, relația cu un câmp infinit de posibilități obscure pe care teama le centrează, ca în jurul unui far dătător de întuneric, pe moarte; *„relația noastră cu moartea este o relație unică cu viitorul"*[888]. Incontrolabilul clipei conținute în viitor exhibă dinaintea subiectivității cinismul unei umiliri – destituirea ipseității faptului de a fi la sine ca unul ce-și aparține senin –, abilitatea de-a produce rușinea înfrângerii orgoliului viril[889] al identității exprimate de ecourile murmurului egotic. Moartea domină perspectiva subiectului tocmai pe seama esenței ce-l definește, prin dia-cronia nonapartenenței la sine, dia-cronia sensibilității afectate în raport cu intenția constitutivă. Eul este în chip principial prezent, în vreme ce moartea frapează ca supoziție a lui *nu încă*, dar oricând imediat, oricând mai *încolo*. Steaua ei poate străluci de oriunde în acea noapte a viitorului; *„moartea nu este niciodată acum"*[890], câtă vreme *acum* este emfaza temporală a ipseității. Sinucigașul nu-și întâlnește niciodată acel *acum* scontat în urma gestului suicidar; suprimarea care totuși survine confirmă profunda teză lévinasiană a dia-croniei pasivității, a noncoincidenței subiectului cu sine – noncoincidența ipseității constituite cu pasivitatea morții, pierderea de către subiect a înseși stăpânirii luminoase asupra lui însuși ca subiect, a nu putea, ca subiect, nici măcar putința (veșnică) a morții, a nu putea realiza inevitabilul care se realizează doar în pasivitatea dia-croniei – adică *„fără ca noi să putem avea cel*

---

886 „Mourir, c'est revenir à cet état d'irresponsabilité, c'est être la secousse enfantine du sanglot.", *TA*, p. 60.
887 „La mort n'est donc jamais assumée; elle vient. Le suicide est un concept contradictoire. L'éternelle imminence de la mort fait partie de son essence.", *TA*, p. 61.
888 *TA*, p. 59.
889 „Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort.", *TA*, p. 59.
890 *TA*, p. 59.

mai mic proiect". Nonrealizabilul morții îi garantează calificația de epifanie a alterității, cea care, în loc să anihileze eul, îi „sparge" (*brisée*) capacitatea proiectivă reducându-l la *an-arhia* pasivității vulnerabile.

Felul de-a impresiona al misterului morții trimite la neutralitatea existenței fără existent, *Il y a*, nu lunecă în neant și neantitate, ci mai aproape de ființă, nu iese din granițele ființei, însă demite esența calificării, individuația – lumină a reprezentării ipseității. Experiența acelui mister în pasivitatea afectării nu anunță doar regresia în elemental, ci și relația cu ceva care nu afectează și nu se lasă afectat în *an-arhia* sensibilității intersubiective, ceva care seduce cu misterul lipsei de exterioritate, frapează în lipsa de transcendență – alteritate fără un sine, alteritate a viitorului ca un *nu încă* pentru subiect, în care erosul și moartea comunică sub schema dia-croniei. Lévinas nu concede iluziei, speculată de Husserl, de Sartre, de Bergson, care transformă dimensiunea viitorului în prezentul anticipării. Viitorul morții ca și al femininului manifest și retras deopotrivă în mângâiere e inanticipabil prin esență, este unul care cade peste subiect, copleșește excluzându-l de la relație tocmai pe cel copleșit, invadează experiența anihilând totuși capacitatea de-a experimenta. Alteritatea inexperimentabilului morții e tocmai inactualitatea dimensiunii dia-cronice – timp al nimănui, timp care încă nu e timp pentru că nu e asumat de cineva – sub care se decide destinul subiectivității, chiar, la o lectură mai atentă, destinul intersubiectivității[891] ca relație *față-către-față*. Dia-cronia intersubiectivă, ireductibilul celuilalt, se cere astfel gândită împreună cu dia-cronia esenței subiective revelate în experiența morții.

Moartea nu e fenomen; neliniștea, afectare emfatică a esanței morții; răspunsul preliminar al prezenței mele la interogativul pur al viitorului morții

Survenită în fluiditatea temporalității fenomenale, moartea nu lasă semne ce ar trimite la posibila ei esență, nu întregește imaginea fenomenului, nu rotunjește orizontul unui răspuns care fără de ea ar fi fost incomplet. Insinuată în dia-cronia subiectivității, nu devine un *acum* al timpului prezent, nu substituie dimensiunea unui ceva care, dacă ea ar fi lipsit, însemna ființare. Lipsită de temporalitate, moartea apare ca dia-cronie a disparentului fără urme; lipsită și de esență, ea vine ca eveniment al non-evenimențialului, purtătoarea de cuvânt a unui mesaj care, în loc să transmită un conținut de informație, deschide un orizont interogativ, evidență a unei prezențe fără conținut sau al cărei conținut e ireductibil la esențe. Lipsită de esență, intelecția irealizabilă a morții își translează

[891] „La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'acomplissement même du temps; l'empiètement du present sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective.", *TA*, pp. 68-69.

conținutul în afecțiunea neliniștii.[892] Neliniștea se insinuează prin punerea în interogație a prezenței mele *aici*, pe punctul de a-mi pierde avantajul ființării în lume – neliniștea ca sustragere nejustificată a suficienței rațiunii ființării în modul aici-acum, pasiune fără referent consumându-se în travaliul îndepărtării. Sunt al morții mele, care nu există, cu atât mai mult, cu cât sunt mai departe de mine în neliniștea ce defrișează una după alta rațiunile ființării. Ontologia ca posibilitate a gândirii sub specia ființei sau esenței nu poate da un răspuns. Analitica existențială vine să o înlocuiască. Deschiderea interogativă pe care o semnalează moartea fără a o formula problematic nu poate fi soluționată ca teză, ca enunț, ca predicație. Lévinas întărește acest fapt, interogativul morții nu se soluționează, ci se îndură, se suportă în ne-liniște, afectare emfatică a esanței morții. Moartea răsare în afecțiunea evidenței mortitudinii ca posibilitatea lipsită de act, acela tocmai în care eu îmi lipsesc prezenței mele aici: *„În ivirea a ceea ce îmi este propriu mișește deja moartea."*[893] E propriu faptul de a putea să mor, dar și acela de a nu fi mort pentru mine niciodată. Nefiind un acum, moartea *se mișește* rămânând încă departe, acoperită de distanța lipsei de atribut. Esenței mele (*la mienneté*) îi lipsește mereu această pură posibilitate a faptului de a fi murit.[894] Eu pot ființa în temeiul acestei lipse, în această carență metafizică – moartea ca temei negativ al posibilității de ființare. Negativitatea morții ca temei al posibilității mele de ființare se integrează astfel viziunii despre totalitatea acestui al meu (*la mienneté*). În definiția mea intră și faptul de a ființa în esența temeiului negativ al morții mele, în a cărei deschidere interogativă se situează prezența mea ca răspuns preliminar.

Este frecventă asimilarea în analizele lévinasiene a ideii de ființare în lume cu ideea intenționalității; altminteri nu ar fi justă susținerea că moartea reprezintă „sfârșitul ființei-în-lume". Adoptând limbajul heideggerian asupra căruia face ample comentarii de-a lungul întregii cariere, repetă, în fond, clișeul la îndemână asupra căruia stoicii au meditat îndelung și cu rigoare, că nu poate fi epuizată analitica esenței umanului fără a implica problema morții. Sensul istoricității s-ar dezvălui incomplet, dacă posibilitatea morții nu ar condiționa orice experiență posibilă. A spune că moartea e sfârșit al ființei-în-lume[895] înseamnă a reduce teza ontologică a ființării la condițiile intenționalității, altfel spus, a practica o ontologie restrictivă care nu mai vrea să țină cont de exterioritatea pură, de impersonalul și neutrul *Se* al subzistentului. Nici Heidegger și nici Lévinas nu au putut gândi ființa fără subiect și, implicit, n-au putut înțelege esența ființării dincolo de

---

[892] „Moartea pare să trimită la o întrebare fără date, modalitate a unei excluderi, ducând cu gândul la un terț exclus (în afara alternativei ființă-neant), iscând prin asta o gândire dificilă ori imposibilă – gândire ori ne-liniște – de care va trebui totuși să ne agățăm, pe care va trebui să o abordăm ca pe o întrebare fără date, și pe care va trebui să o îndurăm.", *MT*, p. 59.

[893] *MT*, p. 61.

[894] *„Dasein*-ul nu va fi un tot decât printr-o anume relație cu moartea.", *MT*, p. 62.

[895] „Sensul morții este interpretat de la bun început ca sfârșit al ființei-în-lume, ca aneantizare. Enigma este ștearsă din fenomen." (*MT*., p. 63) și mai departe: „E cu neputință să nu deslușești sfârșitul și aneantizarea în fenomenul morții. Dar aceasta din urmă nu coincide cu distrugerea vreunui obiect neînsuflețit ori a vreunei vietăți oarecare, cu eroziunea unei pietre ori cu evaporarea unei ape, unde, întotdeauna, după distrugerea configurațiilor materialele subzistă și unde însăși distrugerea se plasează între un înainte și un după, care aparțin, împreună cu distrugerea, aceleiași linii a timpului, aceleiași iviri, aceleiași lumi.", *ibidem*, p. 64.

condițiile de reprezentare. Este aruncată în joc incapacitatea majoră a filosofiei sec. XX de a concepe altfel lumea decât proiect al subiectivității, ceea ce-i conferă statutul de tablou estetic mai degrabă decât filosofie a naturii. Nici moartea nu e gândită ca un fenomen prezent pretutindeni în natură – lucrurile sfârșesc, numai omul moare –, ci doar în acea parte a naturii unde se produce intenție, conștiința apriorică. Și deocamdată nu cred că pot fi întrezărite șansele unei filosofii a obiectivității pure (care n-ar exclude nicidecum subiectul), de unde ar trebui să înțelegem că abia dacă suntem pe punctul de a putea bănui imensitatea schimbării pe care a introdus-o fenomenologia în istoria gândirii umane.

Iminența ezitantă a posibilității morții este în același timp condiția relației cu celălalt, a cărui moarte nu s-a petrecut încă și de care, în termeni lévinasieni, pot fi încă responsabil. Această ezitare e semnificativă în filosofia lui Lévinas. Se știe, eu știu că celălalt e afectat de mortitudine cum sunt și eu, dar răstimpul cât încă moartea nu s-a petrecut – și întreaga existență istorială este acest răstimp – e favorabil intenției responsabile, pot realiza prezența alterității ca pe o provocare interogativă la care să răspund prin însăși situarea afectată a prezenței mele aici. A exista ca persoană revine, pentru Lévinas, la a fi responsabil[896] de celălalt. Proiectul ontologic al omului nu se constituie pe aprehensiunile solitudinii ci în dialog, în relația față-către-față și, în cele din urmă, în responsabilitatea infinită – ceea ce e totuna cu a spune deferență față de destinul celuilalt, chiar sau, mai cu seamă, când moartea lui s-a petrecut deja. Irevocabilul morții lui îmi parvine – câtă vreme stărui în responsabilitate – ca vină, culpabilitate[897] a asumării inasumabilului. Gravitatea morții celuilalt, deși nu i se poate stabili principiul, îmi pare atât de inechitabilă, încât pot s-o văd ca pedeapsă la o vină neprecizată, iar responsabilitatea față de celălalt îmi devine atunci culpabilitate a faptului de a-l lăsa (mai bine spus, a-mi fi scăpat) să fie muritor. Ca și cum mi-ar fi revenit mie sarcina de a veghea, într-un *a priori* ce mă devansează dintotdeauna, la posibilitatea ivirii morții, ca și cum nu m-aș fi achitat de această sarcină inasumabilă. Moartea lui survenită ca neatenție a mea mă învinovățește, îmi implică solidaritatea în așa măsură, încât eu mor tocmai ca și consecință a morții lui pe care n-am știut s-o preîntâmpin. Nu se poate lupta cu durerea, cu limita sau cu moartea celuilalt, dar se poate evita in-diferența la acestea; nu e vorba de implicare a curiozității pentru *ce i s-a întâmplat* celuilalt, frivolitate a faptului divers prin care se trucheză adevărul tragediei lui, cât de o hiperconsiderație a solidarității până într-atât încât, chiar dacă celălalt îmi e complet necunoscut, să pot admite că moartea lui mă privește ca inculpare a faptului de a-i fi supraviețuitor: *„În culpabilitatea de supraviețuitor, moartea celuilalt mă privește. Moartea mea este partea mea din moartea semenului și în moartea mea îmi mor moartea aceasta care e greșeala mea."*[898]

---

[896] „Moartea pe care o semnifică sfârșitul nu poate măsura întreaga consecință a morții, decât devenind responsabilitate față de semen. Prin aceasta, în realitate, devenim noi înșine: ne facem pe noi înșine, prin această responsabilitate inalienabilă, ce nu poate fi trecută altcuiva. Sunt în așa măsură responsabil de moartea celuilalt, încât mă includ în moarte.", *MT*, p. 72.

[897] „O responsabilitate față de semen prin faptul de a-i îndura nenorocirea ori sfârșitul ca și cum am fi vinovați de asta. Ultimă apropiere. A supraviețui în chip de vinovat.", *MT*, pp. 67-68.

[898] *MT*, p. 68.

Trebuie recunoscut în textul lui Lévinas un anumit retorism etic. A trăi cu vinovăție pentru moartea celuilalt atunci când tu nu ai nici o vină imediată este și un exces de importanță de sine ca și cum cineva ar putea trăi etern în numele celuilalt, ca și cum ar fi în puterea eului să-și decidă condițiile în care va fi deposedat de avantajul elementar al ființării. Asimetria relației cu celălalt este una de roluri, celălalt este hiperimportant în raport cu mine care sunt hiperresponsabil față de el, printr-un mecanism al electiunii sau, cum apare uneori în textele lui Lévinas, în virtutea unui apriorism etic a cărui asumare relațională pare obligatorie – un soi de fatalitate a responsabilității indenegabile. Gravitate are numai moartea semenului într-atât, încât moartea mea pare neglijabilă, reductibilă la ispășirea unei vini, aceea de a fi supraviețuit morților anterioare. Faptul de a fi precedat de moartea cuiva este deja, pentru Lévinas, o culpă ca și cum ar fi o anomalie ca și ceilalți să beneficieze de o moarte privată. Asumarea culpabilă a morții celorlalți se constituie ca și complex al celui ce-și revendică exclusivitatea mortitudinii vrând astfel a-i absolvi pe ceilalți, un soi de mesianism afabil. Înseamnă să alienezi în așa fel realitatea încât să nu mai permiți celuilalt să poată fi vinovat pentru moartea lui (eroare, risc, sinucidere) ori unei evoluții naturale (boală, bătrânețe) sau pur și simplu, unei instanțe terțiare (destin, Dumnezeu). Predica responsabilității înseamnă și uitarea faptului de a mai fi umil, de a-ți realiza nimicnicitatea până la a fi conștient de incapacitatea intențională a responsabilității. Și, printr-o circularitate a demersului, preocuparea pentru responsabilitatea față de moartea celuilalt înseamnă preocupare pentru sine ca cel ce este responsabil, adică pentru propria ființare ce se proiectează în ipostaza responsabilității obvioase. De la proiectul etic și până la dogma ideologică nu mai e decât o distanță atât de mică, încât deja a și fost străbătută. Cel ce ființează în vederea morții nu poate fi responsabil la modul metafizic absolut propus de Lévinas.

Moartea este rea-voință; amenințarea celuilalt; intervalul; amânarea

Principial nu ne împiedică nimic să trecem de la tratarea strict filosofică a morții ca limită ori epifanie a neantului sau cea psihologică, unde ne întâlnim cu o rețea foarte complexă de reacții pe cât de diverse, pe atât de lămuritoare vizavi de adaptarea la necunoscutul-limită al morții, la o tratare etică. Ambiția de-a fi cât mai adecvați sensurilor lévinasiene ne solicită să mai facem un pas în analiza fragmentelor – multe – în care e adusă în discurs problema morții. Să considerăm, preț de un scurt subcapitol, relația dintre moarte, temporalitate și amânare. Nu e singurul loc unde vorbim despre ele. Vectorizarea către viitor a fricii sau așteptării morții, întemeiată pe însuși sensul derulării experienței conforme cu temporalitatea, permite observația comportamentului pe *interval* – între ființa mea *acum*, în prezent, și un *acela*, atunci *când va fi să fie!* (poate un pic retoric spus). Intervalul leagă certitudinea imbatabilă a ființării la capătul lui *acum* de preocuparea retorică pentru certitudinea celuilalt capăt, *când va fi să fie!* Sensul intervalului, demarcat la extrema opusă de evenimentul inevitabil mereu inactual al morții, îl dezvoltă conștiința

amânării – timp suficient ca să trăiești și să te oferi celuilalt, ca să te bucuri și să te întristezi, timp în care te bucuri de avantajul paradoxal de-a subîntinde ființarea *acum*-ului și nonființarea lui *atunci*.

Violența certitudinii ultime, dezamorsată rapsodic prin diverse tertipuri eufemizante, lovește cu precizia unui dușman de moarte, fără menajamente, fără scrupule, fără ezitări. Moartea nu vine neapărat ca un fenomen neutru al naturii, ca noaptea, ca furtuna, ca frigul; ea vine ca tăișul de sabie, ca ghilotina, ca glonțul, ca otrava, adică în mod orientat și cu destinație expresă, anume pentru a mă anihila pe mine. Intervalul până atunci, *când va fi să fie!*, este important pentru a-mi înțelege propria temporalitate, relația cu un inevitabil pe care încă reușesc să-l escamotez, să-mi fac timp pentru a fi dăruit celuilalt, să-mi transfer grija ipseității în grijă pentru altul, ca și cum astfel moartea nu m-ar mai putea găsi acasă în ipseitate. A fi *separat* radical și a fi întru totul *dăruit* e modalitatea de-a se valoriza a ființării temporalității[899] intervalului. Conștiința știe că omul va muri, eu, tu, fiecare, că se va întâmpla la o dată precisă, într-un chip banal, stupid, glorios, însă știe și că, pentru moment, el există în mod emfatic – exprimă, semnifică, se bucură, suferă, vorbește despre toate acestea; viața lui pentru moment este chiar *emfaza amânării*, întârziere în juisarea inactualității morții, conștiență a interiorului ce este prin natură transcendentă însăși posibilității de a fi atins de moarte.

Dar aplecarea problematizantă, conversia teoretică nu întârzie să se afirme mizând pe achiziția de securitate a intervalului. Problema morții trebuie pusă și întotdeauna este prea târziu ca ea să mai fie întârziată; o dată rostită, ea nu trimite univoc și cert la capătul celălalt, *când va fi să fie!* Moartea se revelă ca un *originar*[900], dar putem spune chiar ca un principial, ceva a cărui valabilitate nu poate fi decât afirmativă. Moartea este sigură, este aici, dar *nu încă*. Fiind originară, înseamnă că de la început și în chip principial libertatea față de ea este *nulă*. Nu există un tip de ființare și un moment al vieții în care să poți alege a nu fi *încă* muritor. Timpul este ocolul certitudinii originarului morții, amânarea confirmării inevitabilității ei, refluxul anacronic al liniarității ei vectoriale. Ființarea în timp e afectată de ostilitatea personală, de violența dușmănoasă a morții, epifanizată în istorie prin crimă și război. Fără voia mea, eu sunt în luptă cu moartea ca și cu un adversar. Lévinas valorifică puterea de sugestie a metaforelor războiului. Luptând cu moartea, nu se poate lupta totuși împotriva ei; nu se pune problema unei dispute în care adversarul meu are șanse egale cu mine să fie anihilat. Nu pot ucide moartea care, în schimb, mă poate ucide pe mine. De la început jocul e măsluit. Rezultatul a fost decis, dar se întârzie pronunțarea lui. Eu pot lupta bine, pot para loviturile, pot întârzia lovitura

---

[899] „O ființă în același timp independentă de o alta și totuși oferită ei este o ființă temporală: violenței inevitabile a morții, ea îi opune timpul său, care este amânarea însăși. (...) Timpul e tocmai faptul că existența ființei muritoare – oferită violenței – nu este o ființă pentru moarte, ci acel *nu încă*, un fel de a fi împotriva morții, o retragere față de moarte în chiar sânul apropierii sale inexorabile.", *TI*, pp. 196-197 (a se remarca trimiterea la teza heideggeriană căreia îi opune atât un sens nou, cât și, mai cu seamă, un principiu existențial nou, etic, trăire împotriva morții și pentru viața celuilalt).

[900] „... priza pe care o are violența asupra acestei ființe – mortalitatea acestei ființe – este un fapt originar. Însăși libertatea nu este altceva decât amânarea ei prin timp.", *TI*, p. 197.

fatală, dar nu pot nicidecum să o evit definitiv. În fapt, ceea ce nu trebuie să aflu, lovitura fatală, mi-a fost aplicată mai înainte să știu că sunt în luptă, dar mi s-a dat satisfacția adversității, mi s-a permis să cred că pot lupta, că merit să mă numesc adversar, că arta[901] mea de a lupta are o rațiune. A fi în luptă, a mă găsi în război este semnul că însăși violența permite intervalul amânării morții; *se luptă pentru a nu muri*, dar totodată *se luptă pentru a nu mai trebui să lupți*, indiferent dacă pacea vine prin moartea celuilalt ori printr-un pact reciproc: se luptă pentru a escamota fatalitatea înfrângerii. Violența neagă, în interval, moartea, războiul este în sine negativ – se luptă pentru a nu mai fi nevoie să se lupte, se luptă pentru un nou sens al timpului când inevitabilul nu va trebui să fie presant, se luptă pentru o relaxare a certitudinii morții. Nu se poate lupta pentru a nu mai trebui să mori, dar se luptă pentru a nu mai trebui să trăiești luptând; nu se luptă pentru a evita moartea, ci pentru a o face previzibilă, pentru a controla căile prin care parvine. Pacea este acel interval în care ai tot timpul la îndemână pentru a-ți prevedea moartea, în care-ți poți permite chiar răsfățul de a o programa. Se luptă pentru o victorie a chipului peste care moartea vrea să tragă o perdea definitivă, *„violența nu poate viza decât un chip"*. Sensul metafizic al războiului constă în vizarea unui chip, a transcendenței interiorității ascunse de ochii ce se văd, de capul ce poate cădea. Dimensiunea etică[902] a temporalității devine vizibilă în capacitatea de a-ți dedica intervalul unei alte persoane, de a-ți trăi amânarea morții în contul vieții celuilalt.

Posibilitatea crimei presupune că făptașul cunoaște bine legătura dintre moarte și aneantizare. Pasiunea[903] crimei – Lévinas face aplicație pe cazul Cain-Abel – permite manifestarea practică a unui misionarism, asumarea unei delegații metafizice direct de la izvorul neantului. A-l ucide pe celălalt se poate manifesta ca voință ca el să nu mai fie, însă chipul lui, unul ce este chip pentru mine, se refuză neantului prin chiar intangibilul interiorității. Probabil că minimul paradox ce ne pândește e că putem ucide fără[904] a putea anihila, putem distruge exterioritatea celuilalt dar nu avem putere asupra transcendenței interiorității lui separate. Ba interioritatea lui devine cu atât mai evidentă, cu cât vrem sau chiar ucidem exteriorul celuilalt – fantasmele ce revin în vis, imaginile celuilalt care vin să posede chiar conștiința mea, care arată cu degetul și râd a răzbunare. Voința morții celuilalt răstoarnă sensul natural al voinței ca afirmare de ființă, translatează supoziția neantului într-o ilicită formă de actualitate a temporalității celuilalt. Caracterul amenințător al morții poate veni din acea rea-voință, impuls strecurat în interstițiile modalității temporale ale cuiva care se definește încă prin subzistență în interval. Astfel, moartea ca și crimă capătă sens moral, devine păcat, vinovăție, dimensionează timpul celuilalt ca și ocazie a revelării certitudinii morții – moartea e certă numai pentru că

---

[901] „Iar îndemânarea mea amână inevitabilul.", *TI*, p. 197.

[902] „Amânarea morții într-o voință muritoare – timpul – este modul de existență și realitatea unei ființe separate intrate în raport cu Celălalt.", *TI*, p. 204.

[903] „Intențională a acestei pasiuni vizează aneantizarea.", *TI*, p. 205.

[904] „Această mișcare de aneantizare în crimă are așadar un sens pur relativ, ca trecere la limită a unei negații încercate în interiorul lumii. În realitate, ea ne conduce către o ordine căreia nu-i putem defini nimic, nici măcar ființa, antiteză a imposibilului neant.", *TI*, p. 205.

celălalt poate muri. Interdictul omuciderii are drept formulare pozitivă respectul chipului celuilalt care, în mod real, nu trimite către neant, nu e cale spre neființă.

Cunoașterea morții ca una ce mă privește personal nu este rezultanta unei deducții analogice pornind de la moartea altuia. Ea ar fi mai degrabă *„teama pe care pot s-o am pentru ființa mea"*[905], știință a neputinței de a evita propriul neant. Forma gnosică a științei revine, în acest caz, la sentimentul restrângerii intervalului în care amânarea e posibilă, intuiția temporală a apropierii inexorabile a ceea ce *va fi să fie!* Teama resimte inevitabilitatea ca pe o amenințare, semnifică timpul ca pe o formă de violență, se raportează la viitor ca la epifania cronomorfă a nimicului propriu cu atât mai înfricoșătoare, cu cât nu se știe când se arată. A ști moartea, adică a fi sigur că vine în toiul totalei ignoranțe a momentului când *va fi să fie!* A ști că nu știi *când* și a trata fiecare moment de teamă ca preț al întârzierii. Totala ignoranță[906] mă dezarmează, face inutile armele cu care sunt gata să lupt; de aceea puterea de-a mă învinge a morții îmi apare ca viclеșug și lovitură ucigașă. Moartea nu doar că mă afectează, ea atentează la viața mea asemeni unui dușman necruțător; cu asta nu propunem o alterare personalizantă a sensului morții, ci vrem să semnificăm un anume mod de percepție, întâmpinarea ei ca și cum ar fi consecința eficientă a unei voințe, un atentat la iluzia eternității care e proprie structurii eului. Nu se poate deduce moartea din determinațiile proprii la care eul accede în aprehensiune, în introspecție, în autoanaliză. Asta face ca atunci când trebuie să-i dea un sens, moartea să se prezinte ca adversitate cvasiintențională. Mergând un pas mai departe, dacă admitem că cineva, persoana unui altul, este un mijloc posibil prin care moartea vine la mine, e admis să interpretez asta ca pe un atentat indirect; celălalt este brațul înarmat prin care moartea însăși mă ucide, este un ucigaș fără simbrie. Și chiar acesta e sensul adânc al crimei, metafizica obscură a posibilității în general a gestului omucid, faptul că ea e posibilă numai prin moarte. Dacă moartea nu ar conspira împotriva vieților noastre, nu ne-am putea ucide unii pe alții; nu eu, nu tu suntem ucigașii, ci moartea. Eu și tu suntem doar armele acesteia. Voința de a ucide e doar contingența volitivă a iluminării gnosice că moartea e posibilă. Cât de invidioși trebuie să fim pe zeii a căror ostilitate reciprocă nu sfârșește în crimă! Infinit mai puternici decât cel mai tare dintre oameni, ei nu pot comite crima de care e în stare un copil. Fără a ne lăsa impresionați de acest adevăr, recunoaștem că sensul suprem al puterii este chiar omucidul – să-ți fie dată libertatea de a distruge chipul celuilalt. Această particularitate umană a sensului puterii indică drept misiune pentru orice istorie fondarea acelor etici, sisteme juridice și instituții care să împiedice manifestarea degajată a puterii de a ucide. Este performanța ultimă a rațiunii să fondeze o etică a responsabilității, până la sacrificiu, pentru cel pe care ești înclinat să-l ucizi. N-o spune pentru prima dată Lévinas; au spus-o Buddha, Isus, cu o jumătate de gură și Moise, a spus-o Kant și o predică oricare pacifist. Pe lângă fondarea unei filosofii proprii, Lévinas

[905] *TI*, p. 205.

[906] „Caracterul imprevizibil al morții provine din aceea că ea nu se găsește în nici un orizont. Ea nu se oferă nici unei cuprinderi. Ea mă cuprinde fără a-mi lăsa șansa pe care o acordă lupta, căci, în lupta reciprocă, eu cuprind ceea ce mă prinde. În moarte sunt expus violenței absolute, crimei în noapte.", *TI*, p. 206.

se înscrie în seria acelor personaje care şi-au propus un plan de salvare pentru specie, au elaborat sisteme eschatologice.

Sensul luptei nu se rezumă, desigur, la scenariul violenței vizibile în care corpurile se avântă fiecare spre moartea celuilalt ca spre dovada provizorie a propriei imortalități. A-ți ucide adversarul înseamnă a declama un victorios *Eu nu!*, a exhiba transcendența propriului chip ca dovada cea mai frapantă că universalitatea morții nu e totuşi omogenă, că ea este regională şi priveşte în primul rând pe altul, cel care a avut neşansa să fie victimă. În toiul luptei, deşi armele se descarcă, săbiile taie în stânga şi dreapta, moartea[907] este totuşi cea care alege victimele, compune buchetul celor pedepsiți. Ceea ce loveşte cu putere nu e brațul adversarului, cât, pe neştiute şi cu eficiență vicleană, brațul invizibil al morții; eroii se înfruntă prinşi de fervoarea curajului tocmai întrucât au uitat de moartea ce i-a ales deja, dar încă nu le-a comunicat surpriza momentului. Se luptă ca şi cum numai celălalt ar fi muritor, ca şi cum dintr-o dată ar fi justă disimetria care-mi permite mie să fiu nemuritor, iar ție ți-a retras lucida resemnare a condamnatului. Deşi în aparență războiul distribuie moarte, lupta este ritul aprig al uitării că moartea s-a întâmplat deja cu fiecare. Războiul este cea mai violentă afirmație a dorinței de nemurire prin confruntarea cu o situație în care vrei să te asiguri că moartea nu pe tine te priveşte, ci pe celălalt. Lupta înseamnă şi uitare, împinsă până la negație, a morții. Războiul ca esență a vieții învață că, atâta vreme cât încă se luptă, moartea nu e posibilă şi, în ciuda convenției vulgare, nu războiul aduce moartea, ci invers, moartea aduce războiul. În forma lui sângeroasă, războiul ritualizează acest mister al morții ca violență transcendentă.

Transcendența violenței morții se semnifică, prin luptă, război, ca *relație interpersonală*. Se ştie mai bine cine este celălalt atunci când este evident că el poate fi cel prin care moartea mă atacă personal, că este agentul în umbra căruia se ascunde ca pentru a-şi face invizibilă răutatea, a-şi mistifica reaua-voință. Moartea amenință de dincolo de viață, dar şi de dincolo de celălalt; ostilitatea ei se foloseşte de inerția epifanică a lucrurilor ce pot deveni arme, a ființelor ce pot deveni agenți. Conştiința ostilității venită din reaua-voință îl sacrifică pe celălalt imaginii de sens cu care e învestită manifestarea lui; pare că el îmi este ostil pentru a da un bun alibi ostilității metafizice a morții. Neantul nu-şi dezvăluie invizibilul chip decât scoțând în față mascota manipulabilă a unui alt chip – ucigaşul, călăul. Temporalitatea îşi agravează calitatea de relație cu moartea în toiul luptei când fiecare lovitură pare să restrângă intervalul, să grăbească manifestarea posibilității imposibilului; chipul adversarului e acela prin care moartea mă priveşte în ochi, loviturile lui sunt încercări de a-mi tăia în bucăți rezerva de timp ca şi cum sabia ar putea schimba carnea pe ore şi minute. Lovind în trupul meu, adversarul vrea să-mi *taie timpul* ce mă mai separă încă de moarte. Cel ce îndreaptă spre mine țeava pistolului ocheşte acel punct temporal de care atârnă ca un candelabru viața mea. Astfel voi înțelege că violența este chip al temporalității decis în proximitatea celuilalt. Lovitura celuilalt

[907] „Lupta este deja, sau încă război, război în care, între forțele care se înfruntă, se cască intervalul transcendenței, se situează în regiunea de unde vine moartea, care poate fi crimă. Ora insolită a venirii sale se apropie precum ora destinului fixată de cineva. Puteri ostile şi răuvoitoare, mai viclene, mai înțelepte decât mine, absolut altele şi prin aceasta doar ostile, îi păstrează secretul.", *TI*, p. 206.

descrie o mișcare de iminență prin care din ce în ce mai mult risc să nu mai pot scăpa morții; lovitura ultimă este ca un anunț victorios, clipa răsunătoare care dă de veste că am încetat să-mi exercit puterea, că am încetat să mai însemn moartea pentru cineva. Momentul final răstoarnă exercitarea intențională; eu nu pot face pasul în moarte, ca transcendență, însă asta nu mă absolvă, căci *„timpul care mă separă de moartea mea se micşorează şi nu încetează să se micşoreze, comportă un ultim interval pe care conştiinţa mea nu îl poate depăşi şi unde un salt se va produce într-un anumit fel de la moarte către mine."*[908] Lévinas conturează nuanțat semnificația limitei intenționale a morții; deși e dincolo de mine, ea se petrece cu mine, nu pot iniția principiul care să-i anuleze transcendența, dar nu pot evita finitudinea intervalului care încă mi-o separă, alteritate radicală care riscă să-mi devină proprie. Intenția temporală curge către posibilitatea morții fără, totuși, să se verse vreodată pe tărâmul ei; atunci când moartea se petrece, timpul își schimbă cursul, vine el către mine, împotriva mea, *timpul morții curge în amonte*. Lévinas găsește în iminența morții posibilitatea de semnificare a temporalității ca *amenințare* și, totodată[909], ca *amânare*; faptul că moartea e iminentă înseamnă că s-a amânat ceea ce tocmai amenința să se petreacă, se consumă acea amânare a inevitabilului, că amenință să întârzie încă ceea ce e garantat să se-ntâmple. Deși moartea se grăbește să vină, încă n-a avut timp să sosească, așa încât întârzierea ei poate părea o schimbare tactică, decizia de-a degreva intervalul de sensul strict etic al *ființării pentru* ...

Teama de moarte ca violență ce mă amenință este teamă de celălalt și teamă pentru viața mea: celălalt epifanizează limita intervalului ce amenință să se stingă, marchează unghiul din care, fără s-o pot vedea, moartea mă privește totuși pe mine. Violența morții îmi stă în față ca și cum, fără să știu, ar fi stat la pândă dintotdeauna – o violență originară asemeni stihiilor metafizice. Ea mă transformă din persoană în lucru, mă dă pe mâna celuilalt ca pe o jucărie care-i e permis să o strice. Lévinas aminteşte esența comercială a relației cu celălalt prin medierea morții – eu sunt dat, ca un lucru, ca un obiect de schimb, celuilalt. Transcendența morții face troc cu celălalt prin trupul meu muritor, sunt marfă de schimb. Ipseității mele îi este retrasă suveranitatea și e împinsă să joace interesul celui străin, supraviețuitorului morții mele. A fi muritor – adică a fi expus unei voințe străine, unde sufletul prin natură e chiar moartea. De unde, relația etică devine hotărârea de a te încredința celuilalt, cu toate că știi că ai fost lăsat pradă morții, a trăi în serviciul celuilalt pentru a-ți elibera propria persoană, în mișcarea de iminență, de căderea în cercul mișcării gravitaționale a egoismului, a propune un sens chiar acestei inevitabilități, a marca ultimitatea limitei printr-o strălucire de responsabilitate – a fi pentru viața celuilalt, adică împotriva morții care tocmai prin el te amenință, a-ți converti adversarul în salvator, a-l dezînvesti de sarcina violenței și a-l cuceri ca pe un alt eu a cărui semnificație justifică devoțiunea. El devine salvatorul, instructorul și maestrul meu, dacă mă face să pot vedea moartea de dincolo de violența lui, moartea pură fără de epifanii.

---

[908] *TI*, p. 207.

[909] „Ea grăbește și lasă timp. A fi temporal înseamnă a fi deopotrivă pentru moarte și a avea încă timp, a fi împotriva morții.", *TI*, p. 207.

A-l lăsa pe celălalt pradă morții

În sensul ultim al eticii lévinasiene, faptul că celălalt e muritor, această metafizică intolerabilă a umilității în raport cu destinul sinelui care se declară etern, se întâmplă din vina mea. Ce fel de vină pot avea eu, care abia de exist în fragmentul temporalității mele, pentru eternitatea antecedenței mortitudinii? Pare exagerată asumarea unei astfel de vini. Gândit cauzal, prin recurs la datele pozitive, așa este. Numai că eul meu nu e obligat să-și judece determinațiile neapărat prin raportare la determinația cauzală; eu pot restructura intențional întreaga rețea a determinațiilor, și atunci spun că misiunea mea este ca celălalt să nu fie pândit de moarte, de a veghea asupra lui încă de dinainte ca el să se fi născut pentru ca nu cumva, atunci când evenimentul se va petrece, el să se nască direct ca ființă-întru-moarte.[910] Culpa mea constă în a nu fi avut autoritatea de a alege imortitudinea lui, de a-i fi menit un sens de ființare-în-vederea-vieții, și asta nu în virtutea unui complex substitutiv vizavi de divinitate (pe care e stânjenitor să o gândim în relație cu moartea), ci simplu, ca veghe nesfârșită asupra lui. Celălalt nu este în chip originar liber să-și *asume* ființarea ca drum către moarte – aici avem rezerve asupra poziției lévinasiene –, nu este lăsat să opteze pentru alternativă, iar faptul necesar de a ființa dintotdeauna în vederea morții nu ține de intenționalitatea istorială a subiectului. Eul nu se proiectează pe sine ca cel ce vrea să ființeze în moarte, condiția lui nu e formă a activismului proiectiv ca grijă pentru sine, cât pasivitatea cea mai pasivă, ultimitatea faptului de a trebui să aștepți dintotdeauna împlinirea propriei mortitudini. E o formă de pasivitate radicală ce predetermină posibilitatea ființării astfel încât, încă din primul moment al istoricității sale, eul ființează deja sub pecetea acestei decizii luate; este o supunere fără inițiativă, asumare prin inerția imperativului ființării, complacere fără demnitatea trezirii, moliciune a incapacității revoltei.

Pasivitatea originară a ființării întru moarte afectează complexul intențional al eului în așa măsură, încât nu este posibilă experiență care să nu rămână însemnată; decizia responsabilității pentru celălalt este o reacție compensatorie în perspectivă etică a acelei pasivități. Dacă celălalt n-ar fi afectat de mortitudine, responsabilitatea mea pentru el ar fi gratuită, n-ar avea obiect. Moartea lui îmi deschide posibilitatea inițiativei grijii pentru el, gravitatea neliniștii pentru pericolul în care ființează, inconsolabilul neputinței de-a-i realiza obstinația irevocabilă; moartea lui devine condiție a asumării unui complex etic, ființarea-față-către-față, a cărui esență să depășească limitele solitudinii. Acel *nu încă* al

---

[910] Comentându-l pe Heidegger, Lévinas spune: „A muri, pentru *Dasein*, nu înseamnă atingerea punctului final al ființei sale, ci faptul că, în fiece moment al ființării sale, el se află aproape de sfârșit. Moartea nu este un moment, ci o modalitate-de-a-fi pe care *Daseinul* și-o asumă de îndată ce el există, astfel încât formula «a trebui, a fi obligat să fii» înseamnă «a trebui, a fi obligat să mori». Așadar moartea nu trebuie gândită în perspectiva unui viitor neîmplinit, ci, dimpotrivă, timpul trebuie gândit, în mod originar, pornind de la acest fapt-de-a-trebui-să-fii care este și fapt-de-a-trebui-să-mori. Așa cum *Daseinul*, atâta vreme cât el este, este întotdeauna un «nu încă», tot așa el este întotdeauna și sfârșitul său.", *MT*, p. 73.

morții celuilalt, valabil de-a lungul întregii lui ființări, face să-mi apară ezitantă necesitatea confirmării esenței lui, să-i exploatez ezitarea ca interval al suspendării în care nu mai este valabilă menirea morții, să instiu utopia absolvirii. Faptul că celălalt încă n-a murit înseamnă, pentru naiva mea responsabilitate, că poate nici nu va mai trebui să moară. Evidența ezitării morții se răsfrânge în afecțiunea mea – și sfidătoare față de cinismul logic care-mi repetă mereu că nu sunt excepții – ca bucurie prematură a eventualității absolvirii lui, bucurie matematică în care eu consider imperativul morții ca o realizare numerică, cred într-un număr ultim dincolo de care nu mai e nevoie de moarte și vreau ca celălalt (după o logică a electiunii afective) să fie un număr superior ultimului muritor.

Este evident absurdă orice afecțiune personală – circulară ori tranzitivă – care se opune mortitudinii, dar fără astfel de absurditate ființarea umană în lume ar fi derizorie, meschină sau mecanică. Opoziție cu atât mai sublimă, cu cât își consumă apoteoza în ridicol, cu atât mai glorioasă, cu cât nu merită laurii nici unei izbânzi, și știe de la început asta. Afecțiunea istorială a ființării nu e interesantă prin aceea că susține posibilul sau că celebrează necesarul. Semnificațiile cele mai intime ale subiectivității provin din harul utopic, din proiectele imposibile, din contradicțiile deliberate lipsite de miză – toate fiind încercări ale depășirii ființei, forme ale transcenderii rațiunilor ființării la limita naturalității. Voința subiectului este un organ transcendental; funcționarea lui presupune o viață fără limitele umanului. Faptul că poate exista voința nemuririi și, paralel, refuzul îndărătnic al morții confirmă transcendența voinței. Prin voința nemuririi infinitul funcționează în om. Aici vom găsi rezolvarea problemei frecvente a filosofiei moderne – cum poate infinitul să se manifeste în finitudine. Nu se poate cunoaște infinitatea, însă ea poate fi voită. Nu există o idee pozitivă a infinitului, însă există un afect pozitiv. Soluția carteziană e una negativă; prin ideea infinitului, infinitul se face prezent conștiinței. Voința nemuririi cu complementarul ei, refuzul obstinat al morții, reprezintă o soluție afectivă complexă a problemei infinitului, o rezolvare bipolară, pozitivă și negativă deopotrivă.

Ființarea împreună cu celălalt, în relația față-către-față, îmi dezvăluie moartea sub chipul alterității. Ireductibilitatea radicală a celuilalt ca un alt eu ce nu poate fi înlocuit de mine și nici de altcineva, unicitatea istorială a subiectivității lui face ca moartea lui să fie chip al singularității și solitudinii pe care-l recunosc în deferență, în numele căruia pot argumenta. Lăsat în unicitatea lui, celălalt e abandonat necesității morții lui care astfel devine paradigmatică; lăsându-l pe celălalt să ființeze – știind că ființarea lui este întru moarte – îl las să moară, îl abandonez fără efortul deciziei esenței lui originare. Acesta e impasul în care s-ar găsi spiritul etic dacă relația cu celălalt ar fi un fapt de a-l lăsa pe celălalt să ființeze. Lévinas însă consideră că prin responsabilitatea față de celălalt, eu îi devin salvare de la solitudinea ființării întru moarte; celălalt ființează în orizontul deschis de atenția mea responsabilă[911], orizont al vieții în care el se regăsește absolvit. Ceea ce nu

---

[911] „Apropierea aproapelui nu se află oare în responsabilitatea mea față de moartea lui? Atunci relația mea cu infinitul este răsturnată, trecând în această responsabilitate. Moartea de pe chipul celuilalt om este modalitatea prin care alteritatea de care este afectat Același face să se spargă identitatea sa de Același, sub forma unei întrebări care se naște în el.", *MT*, p. 165.

e prea clar la Lévinas -- dincolo de patetismul formulărilor verbale – este manifestarea factică, care să poată fi considerată în chip indubitabil absolvire a celuilalt de moarte. Schema eticii lui funcționează seducător la nivel formal. Însă dacă nu cad pradă iluziei de a crede că ființarea e reductibilă la ființa eului meu, nu mi-e permis să susțin că eu aș putea, în responsabilitate, să-l salvez pe celălalt. Ceea ce predică mereu Lévinas este tocmai ireductibilitatea alterității. Atunci, o dată cu moartea lui, mie îmi este luată această ireductibilitate, el își pierde autonomia intențională, devine prin responsabilitatea mea un *alter*-ego în eul meu, un altul-în-același, care se estompează într-atât, încât să rămână doar efect al afectării mele responsabile; astfel s-ar întâmpla ceea ce principial Lévinas vrea să evite, în constanta critică a constituirii transcendentale, reducția radicală a celuilalt la mine. Pentru a recurge la termenul lévinasian, am spune că responsabilitatea post-mortem pentru viața celuilalt este emfaza reducției ființării lui la ființarea mea. El continuă, ce-i drept, să ființeze, dar nu în neutralitatea ontică a diferenței lui, nu în libertatea de a abdica de la relația cu mine, ci numai strict în ființa eului meu, în memoria și afectivitatea mea; el devine urmă (*trace*) a ființării lui anacronice în sensibilitatea mea, afecțiune melancolică ce domină aprehensiunile eului meu. În responsabilitatea mea, celălalt devine captiv post-mortem al experienței de sine, manufactură pasivă la îndemâna intențiilor mele etice care și-au propus recuperarea lui de principiu. Căci ce înseamnă a nu-l uita pe celălalt? Ce este responsabilitatea pentru el atunci când nu mai există apelul viu al ființării lui? Nu altceva decât un exercițiu de resurecție anamnezică, o înviere a lui în această eternitate iluzorie a conștiinței mele. Nu el, ci imaginea lui, reducția lui imaginară face parte din fauna mai mult sau mai puțin abundentă a memoriei. Imperativul etic își propune însă recuperarea lui ca eu autonom, ca subiect viu, iar nu rememorarea istoricității lui expirate. În acest punct etica lui Lévinas colapsează. Soluția dorită de el a fost dată mai de demult în eschatologia creștină. Ceilalți, toți muritorii care au viețuit vreodată pot fi salvați doar dacă vor învia personal, în carne și oase, nu în nostalgiile vreunui exaltat. Din această perspectivă, cea a unei ontologii a salvării, autorul nostru rămâne un rapsod, proiectul lui rămâne esențialmente literar. Insistența reluării formulelor imperativ etice este specifică exaltărilor neputincioase care vor să se reabiliteze în generalitatea principială a aplicabilității lor. De fapt, complexul major al eticii lévinasiene, ca de altfel al oricărei etici, este acela de a nu putea fi soteriologie la modul cel mai propriu, de a rămâne în cel mai fericit caz o grandioasă reverie utopică.

Jubilația imundă a excepției (apologul lui Ivan Ilici)

Moartea celuilalt nu trimite regulat doar la un exercițiu de aplicație generalizantă în urma căruia să-mi apară ca necesară și moartea mea, ea este și ocazia constatării inactualității funciare a morții mele. Oricâți ar fi cei ce mor, nu este suficient numărul lor pentru a considera că și eu voi face parte din sumă, ca și cum, dacă eu nu sunt, totuși, un exceptat, este nevoie măcar de un ocol infinit până să se ajungă la mine. Eu sunt supraviețuitorul prin definiție. Toți cei muritori mor înaintea mea. Menirea mea este de a fi ultimul – dincolo de mine numerația nu se mai face. Această convingere nu exprimă

adevărul obiectiv, nici nu poate fi confirmat dintr-o perspectivă exterioară. Însă subiectivității mele numai așa i se pot reprezenta evenimentele. În *Moartea lui Ivan Ilici*[912], Tolstoi descrie o scenă funerară la care sunt mărturisite gândurile câtorva dintre cei prezenți. Condoleanțele sunt ocazia de a aduce moartea în discuție, de a o realiza ca problemă și limbaj, dar obligatoriu cu referire la altul. A le transmite înseamnă, chiar dacă taci din smerenie, a-ți spune: *„Asta nu mi se putea întâmpla mie. Ce ciudățenie că există moarte și totuși ea nu e, niciodată, moartea mea!"* Sinceritatea condoleanțelor, dincolo de suferința pe care o încerci, este un mesaj indirect că tu ești nemuritor. În condoleanțe transmiți morții impunitatea secretă a prezenței tale aici. Nu trebuie implicată vreo vină morală în recunoștința spontană încercată de oricare eu în calitate de supraviețuitor. Sicriul pare un obiect magic în care stă țintuită o moarte care nicidecum nu mă poate privi pe mine. Atenția îndreptată asupra sicriului în care *nu sunt eu* mă face, într-un elan de emfază afectivă, *stăpânul* morții. Mă pot imagina pe mine mort într-un sicriu, dar *nu acum, nu tocmai* în acest moment în care mă tocmesc cu imaginația mea. Timpul morții mele este absolut imaginar, pe când acum asist la o moarte reală. Deci nu sunt identice, nu e totuna. Poate fi actuală orice moarte, cu o singură, unică excepție, moartea mea. Și n-am nici un merit, n-am făcut nici un efort ca să beneficiez de asta.

În scena funebră ce-l are ca personaj pe defunctul Ivan Ilici se resimte din parte celor care i-au supraviețuit acea jubilație pe care am numit-o imundă, de a nu fi (ei), el, fiecare în parte, cel care a murit, ci un altul, un cunoscut, chiar un prieten, dar *nu tocmai* el. Este tolerant la evidența morții cu o condiție, să nu aibă pretenția de generalitate, să nu-l privească pe el. Viața proprie pare dintr-o dată o achiziție foarte rentabilă, acum când e evident că celălalt, decedatul, nu mai are ce face cu a lui. Un șir de promisiuni infinite se prefigurează de acum, ca și cum abia în acest moment ar fi realizat teribilul avantaj de a nu fi murit ca pe o dobândă infinită la o viață cu care nu prea a știut ce să facă. Numai când e evident că celălalt a murit eu realizez că sunt infinit supraviețuitor, că mi-a rămas o viață ce dintr-o dată îmi pare mai mult decât mi-aș fi putut imagina; faptul că am supraviețuit e ca și cum aș fi dobândit infinitatea și dreptul la excepție. Într-un pasaj, final al povestirii, când Ivan se îmbolnăvește și e pe moarte, concepe schema de judecare a celui ce se vrea exceptat, pe care noi o vom reformula conform intereselor doxice ale studiului nostru. *Enunțul logic că „toți oamenii sunt muritori" este convenabil cu condiția să nu vrem să-i probăm. Acel „toți" e o sumă abstractă din care subiectul judecății poate foarte bine să considere că nu face parte. Riguros vorbind, „toți" înseamnă chiar „toți", inclusiv eu. Dar nu mă poate constrânge nimeni să fiu atât de riguros. Judecățile matematice sunt impecabile, dar moartea mea nu e o judecată matematică. Din enunțul general: „toți oamenii sunt muritori" pot deriva senin că Socrate, de pildă, e muritor, că Aristotel e muritor, că țarul Petru cel Mare e muritor, că, de exemplu, tu ești muritor. Dar mi se pare incoerent și împotriva bunului-simț – de care destinul sau Dumnezeu, dacă se respectă, ar trebui să țină cont – ca eu să fiu muritor. Nu*

[912] Pomenită și de Heidegger în *SuZ* (p. 302, în ed. rom), și amplu comentată de Vl. Jankélévitch în *Tratat despre*

mai contează aici judecata logică, cât una dezirativă. Or, superioritatea respectabilă a dorinței mele, de la care ar trebui să luați exemplu, îmi cere să fiu nemuritor. Dacă nu se poate asta, măcar s-o lăsăm pe mai târziu. Moartea celorlalți e o problemă de silogism, pe când moartea mea e ceva personal. Deci nu putem judeca cu aceeași măsură. Sunt cinic eu (Ivan) dacă doresc să fiu nemuritor? Sunt culpabil eu (Ivan) pentru că ceilalți mor, pentru că tu, bunăoară, vei muri? Pot eu decide ca voi să fiți salvați? Dacă nu, atunci cu ce v-ar ajuta moartea mea, de ce să vă fiu solidar? Să-mi accept moartea numai pentru că voi toți ceilalți sunteți muritori? Cu ce s-ar schimba statutul vostru? Nu aveți nimic de câștigat dacă și eu voi muri! Însă dacă nu voi muri, cineva are de câștigat ceva infinit, chiar dacă, dintr-o pură și inocentă întâmplare, eu sunt acela. Un singur supraviețuitor împotriva morții ar însemna infinit mai mult decât încă o moarte în plus peste toate celelalte. Dacă eu nu voi muri, atunci voi cu toții veți putea afla că moartea nu este misterul ultim, că nu e o regulă fără excepții, că universalitatea ei nu e chiar atât de universală. Eu voi câștiga o viață infinită, iar voi, o speranță infinită. Fiecare din voi va putea crede că asemeni mie va fi nemuritor. Nu vreau să vă livrez o speranță deșartă. Vreau să mă înțelegeți, eu nu pot fi muritor. Voi care sunteți discipolii lui Aristotel credeți în adevăruri generale, credeți că viața și moartea sunt ca fețele unui ban, nu poți să le desparți; așa e și mintea voastră, ca fețele unui ban, afirmația și negația merg împreună. Dar eu care nu sunt preocupat de logică, ci de viața mea, nu vreau un adevăr universal, ci unul particular, cum viața mea nu e una universală, ci tocmai a mea, a lui Ivan Ilici, care are numai o mamă, care s-a născut numai o dată, care dacă va muri, va pierde totul și nu va mai fi nicicând. Nu cred în afirmație și negație, vreau o afirmație fără limite, așa cum soarele nu se întunecă, chiar dacă uneori se face noapte, așa cum cerul nu obosește să fie înalt oricât ai urca și nu simte dorința să coboare. Dacă eu voi muri, cine va mai afla taina nemuririi, cine vă va putea spune vouă cum e? Dacă ar fi permisă cuiva această excepție, dacă măcar un om ar căpăta dezlegare de moarte, de ce în principiu n-aș putea fi eu acela? Veți spune că sunt alienat, că pot crede într-o posibilitate a excepției mele de la o regulă pe care până acum n-a încălcat-o nimeni. Răspund: faptul că până la mine toți oamenii au murit nu mă poate convinge să vreau ca și eu să mor. Ivan Ilici nu este Socrate ori Aristotel. Ivan Ilici sunt eu (Eul absolut). Eu nu sunt o regulă umană, ci tocmai acel unic cineva care n-a mai fost nicicând și dacă voi renunța să fiu nemuritor, nici nu va mai putea fi. Veți zice că sunt lipsit de moralitate. Creștinul spune să mor pentru aproapele meu. Dar oare aș putea într-adevăr să o fac? Deși Isus a murit pentru toți, fiecare continuă să moară pe pielea lui. Pruncul ca și bătrânul, cel sănătos ca și cel smintit, femeia ca și animalul. Nu-mi vorbiți de viață veșnică după moarte. Eu cer viață veșnică înainte de moarte. Nu e o diferență prea mare. De ce să mai faci efortul de a muri când poți trăi veșnic și fără de moarte? Fără insulele fericiților, fără zei, fără îngeri. Aici, în casa mea, în orașul meu taciturn, cu pruncii mei neastâmpărați, cu soția mea cicălitoare. Cu toate aceste lucruri mici, care nu sunt cele mai bune dintre lucrurile posibile (să nu-l dezamăgesc prea tare pe venerabilul Leibniz!), vreau să fiu nemuritor. Nu l-am ascultat pe Leibniz, nu pot ști rațiunile divine, nici dacă trăiesc în cea mai bună lume posibilă. Dar chiar dacă aceasta ar fi cea mai rea, așa cum e acum, vreau ca viața mea să continue, să nu se atingă moartea de mine, să fiu lăsat în pace în această lume pe

care nu mi-am ales-o când m-am născut, dar aleg acum să rămân în ea. Budistul îmi promite că după moarte mă voi elibera, nu va mai trebui să sufăr, să trăiesc în iluzie și ignoranță. Dar eu nu vreau acea eliberare. Sufăr, sunt bolnav, sunt dezamăgit, mă ia uneori tristețea, trebuie să muncesc și să obosesc, sunt ignorant la marile secrete ale vieții. Cu toate acestea, eu, Ivan Ilici vreau să-mi continuu viața mea, așa cum e acum. Nu vreau mai mult bine, nu vreau să fiu mai fericit, vreau numai să se continue ceea ce este. Nu sunt un erou, n-am făcut nici un gest care să conteze pentru istorie. Nu sunt nici sfânt, nici geniu. Sunt un funcționar umil; oricui viața mea îi este de prisos, cu excepția mea. Vreau să se țină cont de această excepție și cel ce ia deciziile finale să nu ignore disprețuitor demnitatea mea de a alege, chiar acum când aleg să nu mor. Dacă mă voi răzgândi, vă țin eu la curent.

Am imaginat pornind de la figura lui Ivan percepția morții sinelui prin contrapunct cu moartea celuilalt. Fără să-l considerăm un personaj deviant, Ivan pledează pentru nemurire, recuză justificările logicii, exprimă voința infinită de supraviețuire a eului, incapacitatea Eului de a-și realiza ca atare momentul morții. Asimetria percepției morții este indubitabilă; în fond, eul se definește prin această asimetrie, este unic, are o singură șansă și nu vrea s-o rateze. Poate că el vorbește în numele fiecărui alt eu, însă rațiunile lui sunt valide doar în perspectivă personală. Întotdeauna rămâne un celălalt a cărui moarte nu este moartea mea, pentru că viața mea nu e viața lui. A fi responsabil pentru el înseamnă a vrea să-l substitui în moartea lui. E semn de iubire fără pasiune. Dar responsabilitate înseamnă și să denunți condiția care-l face muritor, și să-l dorești nemuritor până într-atât, încât să nu-ți accepți moartea de teama să nu ratezi ocazia de a-l vedea pe el nemuritor și a-l veghea în nemurirea lui. Heidegger nu analizează acest afect ireverențios, dorința de nemurire. În consecvența peradigmei lui de ființare întru moarte, pare să fi uitat esențialul viețuirii umane – dorința de nemurire – oricât de ilogică și fantezistă ar fi. A transforma o evidență în paradigmă filosofică nu e o performanță uluitoare. Esența ființării umane nu e reductibilă la umila luciditate a mortitudinii. Rațiunile lui Ivan sunt mai definitorii, dorința de transcendere a mortitudinii e un vis mai profund, neîmpăcarea cu generalitatea morții e chiar manifestarea emfatică a eului. Eul nu poate fi, nu poate dori să fie, nu poate tolera să fie muritor, chiar dacă, prea obosit uneori să-și mai facă iluzii, se resemnează, spunând cu Borges: *„Restul nu are importanță; sper că uitarea nu va întârzia. Ignorăm rosturile universului, dar știm că a raționa lucid și a făptui după dreptate înseamnă a sluji aceste rosturi, care nu ne vor fi dezvăluite. Doresc să mor cu totul; doresc să mor o dată cu acest tovarăș, trupul meu."* (O rugăciune)

Impostura supraviețuitorului

Sigur că se poate rămâne neutru la ideea morții celuilalt, mai cu seamă când el e necunoscut, când nu a existat o relație directă cu el, când e vorba de un element statistic. Cu siguranță este o licență retorică teza lévinasiană a vinovăției și responsabilității universale pentru moartea celuilalt, oricine ar fi el. Sau ea trebuie valorificată într-un înțeles exclusiv mistic. Căci ar fi greu de precizat forma reală, vizibilă și eficientă în care poate fi manifestată responsabilitatea pentru moartea tuturor înaintașilor sau a tuturor

supraviețuitorilor noștri. Chiar și contemporanii, uriașa proporție a celor cu care nu există altă relație decât platoniciana participare la aceeași lume, scapă efectelor culpei și responsabilității, dacă nu vrem să ne resemnăm cu rușinoasa emfază a unei valori în sine, pentru subiectul etic, a conștiinței responsabilității, ceea ce ar fi măsura unui egoism etic, a unei epatări de sine a eului închis în circularitatea metafizică a propriei convingeri.

Lévinas asociază culpei conștiința de supraviețuitor. Făcând un pas mai departe și apelând la curajul speculativ al lui Elias Canetti, vom dezactiva pentru moment teza moralității eului proiectându-l în ingrata ipostază a celui fericit de evidența supraviețuirii. Oricum, ni se pare discutabil ecumenismul etic al autoculpabilizării supraviețuitorului cu care ar vrea să ne obișnuiască Lévinas, întârâtat probabil de inevidența practică a propriei prejudecăți. Am asistat mai sus la jubilația imundă a exceptatului. Și probabil că e cea mai scuzabilă dintre vinovății aceea de a fi încântat că nu ai murit încă, fără nici o raportare la firescul morții celuilalt. Canetti[913] ne descrie sentimentul puterii, uriașa conștiință a gloriei resimțită în fața defuncților, puterea asociată convingerii că ești mai *bun*, mai *important*, de vreme ce ai avut șansa să supraviețuiești tocmai tu. Simpla constatare a diferenței între supraviețuitor și defunct e suficientă pentru a converti șansa în privilegiu, pentru a capitaliza în chip metafizic provizoratul supraviețuirii și a face un merit strategic din accidentul de-a fi încă viu: „*Clipa supraviețuirii este clipa puterii. Spaima de moarte se preface în liniște, căci nu tu ești cel mort. Acela zace doborât, supraviețuitorul stă în picioare. Lucrurile arată ca și cum în prealabil ar fi avut loc o luptă și ca și cum tu ai fost acela care l-a doborât pe cel mort. În actul supraviețuirii, fiecare este dușmanul celuilalt; raportată la acest triumf elementar, orice durere este derizorie.*"[914] Viața supraviețuitorului suferă o spontană recalificare în fața evidenței morții care nu-l privește, din firescul ființării ei devine dintr-o dată un eveniment privilegiat, un *focar de excepție*, iar dacă morții sunt o pluralitate, crește pe seama lor conștiința unicității de supraviețuitor până la limita tentației autodivinizării, tradusă poate mai puțin emfatic în aspirația nemuririi. De fiecare dată când moartea îl privește pe celălalt pare să-i fie confirmată eului legitimitatea acelei aspirații, pare să-i fie semnalată o complicitate de care beneficiază în chip privilegiat. Sentimentul supraviețuirii este poate expedientul cel mai accesibil al autolegitimării eului prin aspirația nemuririi. Canetti nu se înșală asupra omului, nu-l suspectează de inocență. Aspirația nemuririi se consacră în relație, pentru că aici se deschide cadrul survenirii revelației morții, se arată în dorința de a-i supraviețui celuilalt, dacă e posibil tuturor celorlalți – „*fiecare vrea să ajungă cel mai bătrân*" –, de-a trăi veșnic pe pământ și de a-și înscrie numele în eternitate, supraviețuire postumă. Este în joc și aici o disimetrie, dar de sens răsturnat celei intenționate de Lévinas, care nu e controlată decât de puterea sacrificiului, de grația martirajului, indiferent cum motivată. Numai că nu aceste excepții sunt analizate de Canetti.

Omucidul este, incontestabil, prilejul afirmării unei diferențe, cea mai mare cu putință, între victimă și supraviețuitor. Acesta din urmă își contemplă victima cu

---

[913] Elias Canetti, *Masele și puterea*, trad. Amelia Pavel, ed. Nemira, 2000.
[914] *Op. cit.* p. 191.

sentimentul victorios care-l încarcă de conștiința sacralității, care-i suscită iluzia puterii și a electiunii. El, care a reușit să-și doboare adversarul, este puternic, dar poate că a fost anume dotat și ales de sorții oculți ai destinelor să devină un supraviețuitor. Supraviețuitorul nu e omul care trăiește cu simplitatea naturală a oricărei făpturi, el trăiește în condițiile în care celălalt/ceilalți au murit, trăiește ca unul privilegiat, spre deosebire de toate victimele, de toți defuncții de până acum, se vede în jubilația lui victorioasă ca „*ultimul om*", cel ce-a rămas în viață când nesfârșit de mare e numărul celor morți. Dacă nu vrem să ne ferim de termenul des uzitat în analizele antropologice, supraviețuitorul e cel care colectează *mana* tuturor morților, de aceea se simte cel mai puternic și se crede nemuritor. El asistă infailibil la umilința cadavrelor, iar dacă pe deasupra beneficiază și de suportul ipostazei de luptător, consideră că arma lui și eroismul de care a dat dovadă au anume funcția metafizică de a-i fi trimis pe învinșii lui în lumea morții – trezirea iluziei că ar fi stăpânul vieții și purtătorul de moarte pentru ceilalți: „*Morții zac inerți, iar el stă în picioare printre ei, el, supraviețuitorul, ca și cum lupta ar fi fost dată pentru ca el să supraviețuiască. Moartea a fost deviată de la el spre ceilalți.*"[915] Satisfacția supraviețuirii se citește în semeția cu care privilegiatul ocupă verticala, își ține capul solemn pe umeri și lancea erectă, îmbătată de sângele victimelor, cu vârful în sus ca și pentru a-i permite răgazul să se mândrească și ea, în vreme ce victimele stau aruncate vraiște, inutile deșeuri pe locul încrâncenatelor lupte. Verticala domină înălțată spre lumină ca și cum s-ar legitima de la noblețea solară, în vreme ce orizontala e condamnată la umilitatea neputinței terestre; puterea violentă a principiului solar s-a dovedit încă o dată superioară. Eroii sunt bântuiți de complexe uraniene, sunt flatați să-și garanteze isprăvile printr-o complicitate paternă a forței superioare epifanizate de soare, de aici orgolioasa lor satisfacție, „*Ei au căzut. El stă în picioare și face pe grozavul.*"[916] Eroismul e produs de experiența violentă a morții celorlalți, calitatea de-a fi erou e cadoul făcut meritului de-a-i fi putut ucide sub legitimarea unui cadru marțial. Binele se asociază pentru el puterii de supraviețuitor, această putere de a rămâne în viață după moartea celuilalt. Cel care face istoria este supraviețuitorul, or el nu poate rata plăcerea de-a se considera superior victimei sau adaosul vanitos al invulnerabilității.

Nu există supraviețuitor care să nu fi asistat la moartea celuilalt. Sentimentul supraviețuirii se edifică pe măsura cumulării evidențelor privind moartea celorlalți. Aceștia sunt argumentul și garanția puterii și electiunii; supraviețuitorul a reușit, *a putut să nu moară* când atâția alții au murit, prin urmare, el trebuie considerat alesul. Simpla evidență că e încă în viață o consideră drept victorie, el a câștigat o luptă sau a scăpat unei epidemii. Dar nici măcar nu e nevoie să fi luptat și să-ți fi anihilat adversarii, faptul de a rămâne viu când ceilalți au murit înseamnă să fi învins moartea pe care ei, nefericiții, nu au mai reușit să o învingă, este o victorie alocată prin translație inversă: ei au fost învinși de moarte, deci eu care nu am fost învins am meritul de a fi victorios în fața ei, deși

[915] *Ibidem*, p. 192.
[916] *Ibidem*, p. 192.

moartea loveşte din întuneric[917], pe ascunsul, fără demnitate, fără eroism, în mod viclean, fără a ieşi în faţa mea, fără a fi primit somaţia şi fără şansa contraloviturii. Lupta cu moartea e joc cu reguli nerespectate, numai adversarul e înarmat, numai el vede, numai el poate ataca. Eu sunt ţinta loviturii, nu adversarul care poate riposta. Numai eu am de pierdut, sunt neînarmat, neprotejat, nud – nuditate extremă în care viaţa se goleşte de propria şansă ca de pudoarea unor desuuri. Moartea mea e fără glorie, n-am apucat să lupt şi n-am oferit prin ea nimănui cununa de erou. Moartea mă învinge fără să aibă de câştigat, mă dovedeşte într-un joc la care am stat pe margine, sau jocul cu moartea e chiar acela în care nu ştii că a sta pe margine face parte din regula lui, din posibilitatea de-a fi învins.

Chiar dacă n-are naivitatea să se creadă nemuritor, supravieţuitorul consideră just să se vadă protejat de un miracol, să se autolegitimeze de la un privilegiu. Pare cu atât mai frapantă disimetria destinelor umane, cu cât în mod obligatoriu cineva moare, cu cât moartea e dezlănţuită peste lume, dar cineva totuşi rezistă, e protejat, supravieţuieşte. Cum ar putea să ignore această demonstraţie de nedreptate care se etalează tocmai pentru a-i pune sub ochi şansa lui, pentru a-i alimenta sentimentul electiunii? Opera supravieţuirii are nevoie de antiteza[918] radicală a evidenţei morţii, insinuată mereu ca o posibilitate universală pentru a se califica sub atributul puterii – puterea de *a fi*, iar nu de *a face*, putere a imanenţei fiinţei în faţa alterităţii morţii, reconversie a continuităţii fiinţării în discontinuitate calitativă prin intrarea în joc a elementului *puterii* când acum *se poate* muri, discontinuitate ce pare a reînvesti cu dreptul vieţii aproape o nouă naştere ca viaţă, începând abia din momentul supravieţuirii morţii celuilalt.

Supravieţuitorul nedreptăţeşte, în afara chiar a vreunei vini, imaginea mortului; libertatea faptului de a fi apasă ca un dar neprimit, pentru că aceeaşi libertate i-a fost luată celuilalt. Eu rămân în viaţă, deci eu o capăt acum când între mine şi celălalt el a fost ales să piardă, fără a postula de aici că din cauza mea el a murit. Chiar dacă eu nu aş asista la nedreptatea ce i s-a făcut, ea nu ar fi prin asta mai puţin nedreaptă, chiar şi când cel mort ar fi fost *ultimul om* – gratuitate apoteotică a unei pierderi din care nu urmează să aibă cineva de câştigat, nedreptate pură când cel ce nedreptăţeşte nu se mai poate bucura de consecinţele actului lui, dacă nu am adera acum la un spirit poetic ce ne-ar sugera moartea ca singur şi etern supravieţuitor al morţilor. Straniu fapt, căci, în fond, nu sunt supravieţuitori veşnici, fiecare fiind numai *criptofania* ocazională a supravieţuirii morţii. Momentul, intervalul de consum al sentimentului supravieţuirii sunt finite, ele îngăduie exaltarea victoriei, însă nu fără rezerva ameninţării pe mai departe a morţii, a aceleiaşi morţi căreia, pe moment, i s-a rezistat. Da, acum am învins, am supravieţuit, dar fiecare moment este o posibilă înfrângere, iar odată şi odată va fi inevitabil; chiar dacă aş fi ultimul care pierde, voi pierde sigur şi, pe lângă viaţă, şi ocazia de-a beneficia veghea supravieţuitorilor aşternută în preajma morţii mele. Ultimul om moare fără spectacol, fără

[917] „Duşmanul stă însă ascuns, nu e nicăieri vizibil, nu poate fi nimerit. Oamenii nu pot decât aştepta să fie atacaţi de el. Lupta este dusă doar din partea opusă. Ea loveşte în cine vrea.", *ibidem*, p. 234.

[918] „Numai el stă în picioare într-o lume a celor culcaţi.", *ibidem*, p. 237.

lacrimi care să plângă, fără suspine care să-l regrete, el, ultimul, moare singur și, prin asta, moartea lui își pierde caracterul oracular. Nu mai spune nimănui nimic, nu mai amenință, nu suscită jubilația supraviețuirii. Ultima moarte e moarte eternă, singura de care nu află nimeni, moarte în pustiu, ceea ce vine ca o pedeapsă pentru nefirescul șanselor de care a beneficiat anterior ultimul om ca supraviețuitorul tuturor. Numai ultimul om moare în mod total, de vreme ce la moartea lui nu asistă nici un învingător, el nu intră în panteonul celor evocați, este exceptat de la topologia care-i ocrotește, dându-le loc, pe cei morți sub ochii unor supraviețuitori; moarte lipsită de tragedie, căci e moarte *pentru* nimeni. Cadavrul lui, lipsit de ceremonialul funerar, își pierde capacitatea de a semnifica, devine fapt al naturii impersonale, un *il y a*, accident în substanță, cicatrice neînsemnată pe trupul naturii infinite. Ironia morții ultimului om, pedeapsa electiunii de care a beneficiat pe nedrept este că moartea lui nu semnifică nimic, numele lui nu e însemnat pe nici o piatră de mormânt; el a murit ca și cum n-ar fi fost, ca și cum ar fi murit în afara lumii – o lume compusă din numele defuncților – sau ar fi murit veșnic.

Impolitețea expresivității supraviețuitorului

În moarte, fața devine mască – e o idee prin care Lévinas indică registrul în care poate fi interpretată moartea. Nu orizontul ființări și alternativa neantului – perspectivă ontologică – oferă cadrul analizei morții, ci orizontul expresivității – emfaza feței în registru relațional – și alternativa inexpresivității. Moartea neutralizează acea libertate care ține de natura feței – a arăta, a exprima, a semnifica, a etala, a saluta – limbaj înaintea limbajului. Fața mortului devenită mască blochează limbajul expresivității în ilizibilitatea tăcerii; semnele feței sunt șterse asemeni cuvintelor unui text, formelor unui tablou, sunetelor unei partituri. Fața mortului e inexpresivă în felul în care asociem expresivitatea feței celui viu, fără a fi totuși o tabula rasa. Ea exprimă ceva de neînțeles, nu *vorbește*, dar parcă ar *indica* spre ceva de dincolo de vizibil, parcă ar emana un sunet pentru urechea pământului. Blocajul emfatic al feței mortului impune o nouă gravitate, alta decât cea practicată de oricine ca formă de afectare, o nouă grilă, limită a expresivului, pentru că, repetăm, aceasta nu e golită complet de expresie. Ea devine, pentru experiența procesuală și comparativă a trecerii de la viață la moarte și de aici la supraviețuire, măsura decenței în acea ontologie a expresivității. Prin raport cu ea, orice față a vreunui supraviețuitor pare indecentă, pare a se exhiba, pare a face semne nepoliticoase. Fața supraviețuitorului nu poartă nici o vină pentru inexpresivitatea mortului, totuși, prin trimitere sau retrimitere la fața moartă ori la posibilitatea morții propriei fețe, întreaga fenomenologie a expresivității devine dintr-o dată epatare vulgară, nonșalanță a necuviinciosului, frumusețe a lipsei de solidaritate cu acea obscură clipă a neutralității. Față de solemnitatea intolerabilă a feței mortului, chiar și cel mai decent surâs pare sfidător și lipsit de pudoare, nu pentru că oricare supraviețuitor ar trebui să-și impună mina mortuară, ci pentru că s-a arătat în lume moartea cu teribila ei putere de-a pune sechestru pe fața celuilalt, aceea care afectează încă de dincolo de moarte.

Tăcerea mortului afectează. Din carapacea sub care s-a adăpostit, închidere radicală şi ultimă, mortul te exclude parcă de la pacea unui mister ce-i este rezervat exclusiv, îţi taie calea către un tezaur la care a avut privilegiul să ajungă cel dintâi, refuzând de acum să-l mai descrie – evidentă aici nota de personalizare a mortului ca şi cum în continuare ar fi vorba de cineva, ca şi cum ar întreţine vădite subversiuni intenţionale. Tratăm mortul ca semnificaţie a persoanei moarte, iar nu ca neantul fostei persoane vii, ceea ce ne justifică raportarea la un încă prezent, un încă în relaţie. Despre fiinţarea devenită neant nu ar fi nimic de zis, nimic de înţeles. Universul sensului este, în fond, unul intenţional; lucrurile în naturalitatea lor solitară nu spun nimic şi ar fi o naivitate să căutăm adevărurile unei lumi neafectate de intenţia de sens. Aceasta introduce şi întreţine diferenţa umanului în lume, oricât de grav s-ar putea apropia uneori de amăgire, eroare, înşelare. Moartea celuilalt nu transmite un adevăr, nu are ce să ne înveţe decât că e vorba de o necesitate universală, lucru pe care-l ştiam oricum deja. Modul ei de afectare este tocmai comunicarea de gest semnificant supravieţuitorului pe fondul inexpresivităţii instaurate de faţa mortului. A fi afectat înseamnă a duce mai departe expresia ce i-a fost ei luată, a te lăsa învestit de povara criptofaniei mortitudinii şi, astfel, un a nu uita încă.

Moartea celuilalt o dată cu mine

Veghea asupra celuilalt, grija pentru el implică, printr-o trimitere la mecanismul proiectiv, grija eului pentru sine. Pentru a fi responsabil de celălalt, eul trebuie mai întâi *să fie,* să se situeze în paranteza pe care istoricitatea o reprezintă în raport cu mortitudinea. Faptul că eul muritor veghează asupra celuilalt condamnă *ab initio* relaţia la finitudine – nu pot veghea decât până la limita morţii mele. A-mi asuma responsabilitatea infinită pentru semen mă obligă să-mi invoc drept sprijin dorinţa imortalităţii. Aici însă debutează o disimetrie ontologică; eu trebuie să fiu nemuritor pentru a veghea infinit asupra celuilalt, însă veghea mea e justificată de mortitudinea lui, ceea ce înseamnă ca eu să fi admis că el este, totuşi, altfel decât mine, adică muritor. Renunţ la el pentru a-i rămâne devotat în culpabilitatea de supravieţuitor. Eul erupe în dia-cronismul unui timp radical altul, în măsura în care rămâne supravieţuitor. Incomunicabilitatea cu celălalt, cel mort, ţine de acest dia-cronism, a nu putea să te situezi în undele curgătoare ale aceluiaşi flux temporal.

Lévinas pune în uz şi el o imagine ec-statică a temporalităţii, una care nu revine la heideggerianul a fiinţa către moarte, un ec-staz al neliniştii ce survine în nonreciprocitatea responsabilităţii. Ne-liniştirea pentru celălalt este felul în care timpul propriu poate fi transferat fiinţării lui, donaţie a rezervei proprii de istoricitate făcută destinului celuilalt ca unul ce stăruie în apel faţă de mine. Ne-liniştirea este ocazia unei individuaţii, nu însă ca eu existând pentru sine ori sub privirea unui altul, individuaţie a relaţiei de

responsabilitate, să-i zicem individuație[919] etică. Eul etic nu e persoana solipsistă reflectată în aprehensiunea sintetică de sine, ci acea ipostază ce s-a angajat în responsabilitate pentru celălalt. Trebuie să înțelegem cu atenție termenul de „angajament", obligatorii fiind aici ghilimelele pentru că – Lévinas precizează în repetate rânduri – responsabilitatea nu e un angajament pe care îl iau la un moment dat, ci o postură metafizică a prezenței mele relaționale, un *a priori* în care sunt angajat încă dinaintea prestației intenționale. Responsabilitatea este o formă de transcendență etică, predeterminativă în raport cu ontologia subiectivității. De aceea, individuația etică este o modalitate mai originară și definitorie pentru subiect decât individuația fenomenologică, aceea în care eul se dă pe sine în propria experiență intențională. Prin apriorismul responsabilității, Lévinas oferă un proiect etic ce substituie ontologia și, în plus, oferă o soluție pentru depășirea a ceea ce părea de nedepășit, metoda fenomenologică.

Eul etic este în esența lui ec-static, rămâne pentru întreaga posibilitate experiențială un eu al celuilalt, față-către-față cu el, un răspuns ce se livrează mereu apelului pe care-l reprezintă ființarea celuilalt, veghe asupra lui ca unul ce e afectat de mortitudine. Timpul se definește ca relație dia-cronică în paradigma responsabilității, ca ec-staz donativ în vederea celuilalt și cu grija de a-l absolvi de moarte. Prezența celuilalt dă valoare temporalității ce devine astfel relație, vizare a mea de către el, care mă solicită înaintea oricărui apel prin urma (*trace*) pre-originară marcată de simpla lui apariție, care mă cheamă la responsabilitate prin simpla lui ex-punere, care îmi deschide un orizont interogativ prin ne-liniștirea ce se iscă o dată cu realizarea mortitudinii lui, ne-liniște pentru el ca ocazie a eliberării de obsesia propriei finitudini. Moartea lui, care devine rană mortală în eul meu ce-i rămâne devotat, tulbură definitiv liniștea solitară a individuației personale: „*Fapt al interogării în care subiectul conștient se eliberează de el însuși, în care este scindat, dar prin exces, prin transcendere: aici se află neliniștea timpului ca veghe. Această stânjenire de către celălalt vizează în întrebare identitatea prin care se definește esența ființei.*"[920] Desigur, a fi stânjenit de către celălalt nu implică aici o conotație dezaprobatoare; Lévinas folosește adesea termeni care să frapeze, chiar dacă sensul lor este contrar intenției semantice. În expresia *a fi stânjenit* se sugerează non-indiferența la celălalt, solicitarea atât de fermă a alterității lui, încât să pară aproape o agresiune faptul de a-l ignora. Celălalt, deși adesea pare că nu vizăm pe nimeni precis când punem în uz terminologia conceptuală, nu îmi poate fi indiferent, etalarea lui ca diferență radicală față de eul meu este punere a mea în ec-stază și totodată trezirea la neliniștea grijii pentru el. Pacea eului e amenințată prin simpla apariție a lui, a unui tu, fără a-l suspecta de intenții belicoase; pacea e putința indiferenței, statornicia apatică a mediocrității eului ce nu a întâlnit alteritatea.

Venirea în orizontul sensibilității mele a unuia neașteptat e suficientă pentru a-mi smulge intenționalitatea din circuitul dezabuzat al eului personal; provocarea lui nu

[919] „A se identifica în felul acesta, a se identifica fără a se identifica înseamnă a se identifica în chip de eu, a se identifica lăuntric fără a se tematiza, fără a se manifesta. A se identifica fără a se ivi și înainte de a lua un nume.", *MT*, p. 156.
[920] *MT*, p. 158.

presupune dorința explicită, este suficient ca teritoriul vizualității să nu fie gol, cineva să se miște pe acolo pe unde tocmai bântuie privirile mele. Faptul că el e acolo provoacă o, cum spune Lévinas, *fisiune*[921] a eului meu, o scurgere către celălalt, o cădere în prizonieratul diferenței lui. În arheologia eului nu se găsește un sit atât de adânc încât acolo să poată fi aflat ceva din identitatea celuilalt. Pacea conștiinței circulare a eului este anterioară oricărei datări, este chiar pre-temporală. Apariția celuilalt provoacă deruta suficienței sinelui ca și cum i-ar trasa o sarcină de neachitat – cunoașterea celuilalt în infinitatea diferenței lui. Iluminarea eului înseamnă chiar putința lui de relaționare cu alteritatea prin medierea căreia se livrează infinitul diferenței. *Stânjenire, sfâșiere, fisiune* sunt modurile sau treptele în care responsabilitatea contribuie la modelarea unei ontologii emfatice a relației. O dată apărut, celălalt trebuie apărat în caracterul lui de străin, o dată ivit dinaintea mea, diferența lui trebuie recunoscută cu pasiune, pretenția lui ontologică trebuie respectată până la sacrificiul personal, interesul pentru sine trebuie să piardă la concurență cu interesul pentru el. Orice tendință de eschivare a eului meu ce ar putea să-și simtă minat terenul de simpla prezență a celuilalt trebuie încă de la început descurajată. Trebuie să mă las acuzat de prezența lui mai înainte să-mi iau drept scut numele personal. A-l recunoaște pe el până într-atât, încât să devin amnezic față cu propria identitate înseamnă a-i asuma infinitatea ireductibilității. Pentru că memoria originarității mele nu mi-l poate livra pe celălalt trebuie să-l consider pre-originar, venind dintr-o eternitate la care n-aș fi avut acces fără epifania lui ce astfel mi s-a făcut dar. Timpul relației cu el este infinitate a acestei dezvăluiri a pre-originarului diferenței sub care el mi se arată gata constituit, frustrare amenințătoare pentru imaginea circulară a infinității proprii. Infinitatea lui mi se arată în această magie care îmi scapă, a posibilității de a fi necontenit altul, de a fi mereu diferitul, de a nu-mi reveni în nici un moment esența ființării lui. Abia recunoașterea insubstituibilei lui diferențe îmi tolerează pretenția de a mă putea considera, ca cel cu care el e în relație, drept unic, un eu de-neînlocuit. Pentru că el rămâne imperativ și definitiv altul, relația cu el nu are șansa sintezei – ambiție secretă a teleologiei noetice; timpul ce prilejuiește relația cu el e marcat mereu de dia-cronie.[922] Infinitatea spre care el mă deschide în recunoașterea alterității este excesul unei ființări în mine care nu este totuși eul meu. Celălalt mă excede în ireductibilitatea categorică la principiul individuațiunii personale, ocazia constituirii individuațiunii mele etice.

---

[921] „Această fisionare a lui Același de către insuportabilul Celălalt, în adâncul lui eu însumi, unde neliniștea tulbură adâncul în repaos, ea nefiind redusă la o intelecție oarecare de termeni – această neliniște în inima repaosului, care nu este, încă, redusă la niște puncte de identitate arzătoare și strălucitoare în virtutea identității lor, sugerând prin acest repaos eternitatea mai străveche decât orice neliniște – aceasta este trezirea, aceasta este temporalitatea.", *MT*, p. 158.

[922] Diacronia definită ca: „Răbdare a acestei imposibilități, răbdare în chip de lungime a timpului, pacientă sau pasivitate, pacientă ce nu se reduce la anamneza ce adună timpul. Interval irecuperabil de timp scurs, care scoate în evidență neputința memoriei în fața diacroniei timpului. Neputință a memoriei în fața intervalului de timp scurs în imaginea fluxului, care subliniază diacronia timpului." (*MT*, p. 159) A se observa și aici că Lévinas preferă descripțiile fenomenologice în locul definirii prin categoriile riguroase ale scolasticii filosofice. În loc să spună ce este un lucru, preferă să-i etaleze modurile receptării subiective.

Sensul lévinasian acordat timpului diferă esențial de cel fenomenologic. Imemorabilul și pasivitatea definesc timpul ca responsabilitate – de neasumat în originaritatea ei anterioară oricărei intenții – și grijă pentru moartea celuilalt. Durata timpului se constituie ca pasivitate irevocabilă a afecțiunii, provocată de mortitudinea celuilalt ce a venit în proximitatea eului fără preaviz, pasivitate a așteptării fără miză, pasivitate a cărei en-ergie teleologică a fost deja irosită într-o cauză străină, dar e prea târziu pentru a abdica, pasivitate care lasă să se instaleze celălalt-în-același sub chiar forma așteptării infinite nealienată de finalitatea secvențială a luării de poziție, pasivitate dincoace de orgolioasa așezare nominală ce ar permite ascunderea de celălalt sub numele propriu ca sub o poliță achitată, pasivitate a anonimității ce n-a izbutit încă să devină stindard subiectiv – anonimitate ca formă parentală și ca atare venerabilă, așezată sub semnul înălțimii ce reclamă deferență și care transmite eului o dată cu numele și apriorismul etic, *„așteptare fără ceva de așteptat, așteptare a ceea ce nu poate fi termen și care trimite mereu de la Celălalt la Semen."*[923]

Inversiunea iminenței; răbdarea; afecțiunea dia-cronică a morții; complacerea subversivă

Când moartea poate dispune liber de proximitatea pe care intervalul amânării pare a o regla, când gestiunea prospecției nu angajează control tocmai asupra acelei proximități – imprevizibilă, nebănuită –, curajul voirii capătă, printr-o răsturnare circulară neintenționată, sensul răbdării. Ce altceva este răbdarea, dacă nu voința care nu-și poate controla prospecțiile și așteaptă cu tenacitate să nu-i fie infirmate măcar temerile, act al voirii devenit pacientă afectată. În răbdare, voința se repliază asupra sa printr-o mișcare de gravitație invertită; eul vrea să voiască, însă nu-și poate ști punctul limitativ pe care moartea-l opune voirii, rămânându-i drept sens al tenacității să persevereze în așteptare – prospecțiunea voinței devenite interval al suferinței. Violența timpului ce-și agită complicitatea iminenței morții e neutralizată în răbdarea care știe *de ce* și *pentru cine* suportă oroarea acelui spectacol de tortură. Violența amenințării testează fără vreo rațiune curajul voirii; timpul amânării se insinuează în acea violență căreia încă ceva îi poate fi opus, în fața căreia răbdarea nu și-a divulgat limita. Curajul nu se prăbușește în durere și abandon, el încetează o dată cu justificarea violenței ce amenință să-l strivească, cu învestitura ce improvizează o rațiune de limită pentru inacceptabilitatea morții. Nu mai există curaj atunci când moartea a căpătat un sens; obligația de a-i denunța nonsensul înseamnă a voi încă să manifești curaj pentru cel în fața vulnerabilității căruia ești încă responsabil. Căci nu e mare curaj a te încăpățâna în denunțul morții ca una ce te privește, gravitația egotică te obligă la asta, dar e cu atât mai mult curaj, cu cât perseverența disperată dinaintea violenței amenință pe cel căruia îi ești scut, promisiune și sprijin. Deficiența disperării dinaintea inevitabilului e, pe moment, exonerată de angajamentul

[923] *MT*, p. 163.

răspunderii pentru un chip ce-a fost deja ţintit direct de ochiul invizibil al morţii. Sensul fundamental etic al temporalităţii se clădeşte pe această asumare interpersonală a *afecţiunii dia-cronice*[924] a morţii, când curajul se întreţine în voinţa de a nu-l abandona pe celălalt după ce a devenit clar că e iminent ca tu însuţi să fii pierdut, pe puterea de a face din egoismul bucuriei ca interval al amânării un prilej al îngrijorării şi protecţiei celuilalt, fără să-i fi preştiut timpul cât mai este scutit, ceea ce ţi-ar justifica gloria puterii infinite asupra vieţii lui ameninţate.

Voinţa de a controla prospecţiile, curajul opoziţiei ar tinde spre indeterminat, dacă în intimitatea adâncă a eului dorinţa n-ar putea declanşa failibilitatea seducţiei. Ceea ce se opune voinţei de a mai voi e chiar lâncezeala obosită a plăcerii ce-şi consumă derizoria pradă, riscând să se constituie în filosofie sceptică sau nihilism de apartament. A nu mai voi nu este un sens nou şi opus al aceluiaşi exerciţiu, este suspendarea lui prin miracolul intruziunii nevoite a unui sens nou, consumul rutinar al complacerii, abstinenţă a orientării voluntare ce se încredinţează înţelepciunii spontaneităţii aleatoriului, noua formă de adaptare la exterioritate. O dată suspendată voinţa, liniaritatea timpului ca opoziţie curajoasă în faţa iminenţei prinde a se încălci în lipsa de atitudine şi de traiectorie asemeni celui surprins de ebrietate, începe a-şi defini intervalul prin surprizele gratuităţii lipsite de angajamente, de răspunderi, de scop. Derizoriul abandonului nu este doar opera suspendată a unei voinţe neputincioase, caz în care sensul s-ar pierde în non-sens, este mai mult decât atâta, înţelepciunea subvertirii iminenţei morţii prin retragerea din sensul intervalului separaţiei. A nu mai voi să voieşti înseamnă a te fi abţinut de la temporalitatea care stă curajos în opoziţie cu iminenţa. Ieşirea din intervalul de separaţie tinde către faptul de a fi la adăpost de ameninţarea care vine întotdeauna pe firul opoziţiei, a scăpa iminenţei morţii prin desituarea din timpul separaţiei. Este, desigur, o mişcare diferită de responsabilitate, dar nu mai puţin responsabilă, în măsura în care celălalt nu poate fi protejat decât ca interioritate a urmei (*trace*) pe care transcendenţa lui a lăsat-o pre-originar; mai puţin curajoasă rămâne, totuşi, o mişcare de *subvertire* care, sub aparenţa complacerii, edifică un nou proces *tactic* – mişcare alternativă la schema reducţionistă prin care Lévinas defineşte voinţa doar ca *inviolabilitate* glorioasă sau *degenerescenţă*.

---

[924] Înţelegem prin asta acel *pre-originar* al mortitudinii asupra căruia e imposibil controlul etic în relaţia interpersonală, faptul că moartea celuilalt e fundamentată *an-arhic* în raport cu libertatea asumării responsabilităţii. Înţelegem o dată în plus faptul că momentul efectiv al morţii nu este un „acum", nu are prezenţă în experienţa eului şi, în consecinţă, nici în experienţa intersubiectivă. Nu moare cel care mai e un altul veritabil, în *acest* moment, *acum* cât încă suntem în relaţie, căci actul relaţiei obligă ca el să fie viu, solicită coexistarea. Cel care a murit nu mai e un altul, deci nu-i pot experimenta actul morţii: pot doar să devin martorul unei schimbări epifenomenale. În cecitatea pe care o întreţine *dia-cronia*, mi-e cu neputinţă să-l *văd* pe celălalt murind. În spirit epicurian am putea reformula, riscând să compromitem prejudecata heideggeriană, lévinasiană, că moartea poate fi experimentată cotidian în relaţia cu celălalt, spunând aşa: câtă vreme suntem în relaţie, moartea e cu neputinţă pentru că relaţia presupune să fim vii amândoi; dacă nu mai suntem în relaţie (un ipotetic post-mortem), moartea iarăşi e imposibilă pentru că nu mai există baza experienţei ei. Deci nici în relaţie şi nici în afara ei, moartea nu e posibilă. Cu această infailibilă concluzie trimitem iarăşi la acea *afecţiune dia-cronică* inexperimentabilă a morţii.

Voința nu se orientează în abstracție de conștiința timpului; amenințarea ce definește intervalul mișcării de iminență este convertibilă în discurs, dar încă nu în verdict. Eul este liber să voiască știind că încă poate aștepta, să-și convertească rezerva răbdării într-o nouă eflorescență de prospecte, dar neuitând că există totuși un capăt al impreviziunii, un viitor al non-libertății de unde poate răsări oricând surpriza morții. A fi liber presupune o conștiință conjecturală negativă, adică a ști că pe viitor se poate să nu mai fii liber, a alege faptul că încă nu ești în situația de-a nu mai putea alege, a decide că încă nu s-a luat hotărârea care te-ar reduce la terțul istoric al evocării sau la calitatea de lucru simbolic schimbat între moarte și un eventual supraviețuitor; a avea timp califică negațiunea amânării, adică faptul de a nu fi devenit încă istorie și nici obiect comercial. Libertatea voinței e mai mult conștiința că încă ai timp să alegi decât decizia promptă a unei finalități factuale. Iminența care s-a insinuat în naturalitatea timpului nu se supune libertății voirii, dar impromptitudinea ei lasă loc diverselor conversiuni etice – eroism, responsabilitate, devoțiune; astfel că inevitabilul condiționează, prin pasivitatea amânării în care înfloresc epifaniile urmei, posibilitatea eticii temporalului. Libertatea de-a anticipa viitorul morții rămâne, heterodox acestei etici, să paraziteze ca abnegație prezumțioasă în conștiința iminenței, dacă nu ar găsi abilitatea conversiunilor care cheamă temporalitatea să dea seamă de rezerva intervalului, suită de ocazii ce pot să nu fie ratate; dacă nu se poate rata inevitabilul morții, se poate rata, prin refugiul în angoasa solitară, sensul însuși al răbdării, se poate pierde ocazia diversiunii contra ultimității alienante a iminenței lipsite de sens (în orice caz, ireductibilă la sens) a morții. Violența ce pare să susțină logica mișcării de iminență poate fi întâmpinată ca ocazia împotrivirii prin răbdare, responsabilitate, bunătate.

Limita pe care o arbitrează moartea împinge în provizorat proiectul ființării ca una în vederea manifestării depline a propriilor posibilități, sustrage, printr-o grație mascată de aparența concesiei față de interval, tocmai ceea ce e necesar definirii ca entelechie. Eul, deși își măsoară temporalitatea în planurile prospective sau în angoasa mișcării de iminență, *„nu ajunge până la capăt, rămâne la distanță față de sine."*[925] Ființa persoanei nu își revelă adevărul propriei libertăți atâta vreme cât rămâne prinsă între nașterea nealeasă și moartea nedorită. Cuvântul final nu ajunge să fie rostit de cel pe care-l vizează adevărul lui; acel capăt al timpului până la care întotdeauna *încă* nu se poate ajunge ascunde secrete pentru care e prea devreme să fie dezvăluite, dar atunci când vremea a sosit, e prea târziu ca cineva să le asculte; asta face din moarte o *inițiere fără inițiat*, o *transmitere fără filiație*, un adevăr fără susținători. Iminența infirmată de însăși logica intervalului pe care-l lasă deschis disemnează în natura momentelor lui câte ceva din secretul ultim ce nu poate fi dezvăluit, investește răbdarea ce-i măsoară gravitatea cu sarcina subversivă a conversiunii etice, lasă necontrolat spațiul în care inițiativa să-și poată amorsa proiectele atunci când a ajuns vizibilă o *„durere care strălucește în lacrimă"*.

---

[925] *TI*, p. 210.

Răbdarea timpului are avantajul de a-şi şti improprie *încă* limita ce trimite univoc către moarte; există şi răbdarea tragică a suferinţei, căci moartea uneori nu vine direct şi senin, ea poate fi devansată de atrocitatea durerii în neînchipuitele ei feluri de a sur-prinde. Se poate că subiectul, *res cogitans* al lui Descartes, nu simte durerile, nu ştie de suferinţă, însă persoana etică a lui Lévinas le îndură pe deplin. Dacă iminenţa morţii lasă consolarea unui prezent ca *încă nu*, durerea efectivă îşi etalează atrocitatea chiar acum; nu sunt dureri profetice decât durerile facerii. Simţirea şi îndurarea durerii sunt confirmarea actualităţii ei emfatice. Tortura care poate fi administrată din afară nu vine, totuşi, decât din propria fiinţă[926], din adâncul propriei naturi care pare a fi fost predestinată durerii. Nu doare lovitura dată de celălalt, doare rana propriului trup – fiinţa răzvrătită împotriva ei înseşi, moartea instalându-se în sânul vieţii proprii. Failibilitatea curajului, scuza inconsecvenţei răbdării vin să se legitimeze din această duplicitate a propriei fiinţe care poate izbi din ea însăşi cu cele mai extravagante dureri. Suferinţa e secretul la îndemâna fiinţei pentru a ne *zdrobi* ca printr-o ocultă complicitate cu moartea. Suferind, se suferă în sine, din sine, într-un periculos survol al *dia-croniei* stabilite între sensibilitate şi intenţie în economia ipseităţii; suferă cel ce e alimentat de fiinţă, căci între neant şi durere nu poate fi făcută nici o corelaţie directă. Suferinţa provoacă un scurtcircuit al temporalităţii, un nucleu de sincronie în care coincid afectarea sensibilă şi conştiinţa ipseităţii. Durerea este un război civil al fiinţei, lupta cu sine a timpului când deja e vădită iminenţa morţii. Dizidenţa produsă de durere în sânul fiinţei alienează calificaţia timpului ipseităţii înţeles ca juisare în complicitatea unui anturaj; fiinţa luptă să scape de sine nemaiputând îndura suferinţa ce vine din sine, exod către o patrie neprimitoare unde nu se ajunge, dar care totuşi permite să te pierzi în drumul către ea. Cu cât suferinţa e mai insistentă, eul pierde suveranitatea autocentrării ipseimorfe, se vede victima unei conjuraţii, se simte împins dincolo de limita până la care conştiinţa şi voinţa decid împreună. Trupul care doare nu semnifică intenţional durerea, ci o suferă; eul este ameninţat în însăşi natura lui de acest trup chinuit ce e pe punctul de-a se reîntoarce în lumea obiectelor, de-a deveni rămăşiţă cadaverică.

Sensul lévinasian al durerii ce prevesteşte moartea este tradus prin *transformarea eului în lucru*, abdicare a *în sine*-lui fiinţei pentru a fi pradă în mâna morţii ca un *altul*, dar una care se petrece numai o dată epuizate alternativele răbdării. A răbda este totodată pasivitate a suferinţei, dar şi curaj al speranţei, şi abandon în mâinile inevitabilului, şi stăpânire de sine în pragul renunţării. Atunci când dincolo de eul care suferă este un altul căruia să i se încredinţeze, răbdarea devine suferinţă pentru celălalt, adică viaţă pentru celălalt în pacienţa morţii proprii. Trauma suferinţei marchează mai profund libertatea eului decât acea mişcare de iminenţă pe care o întreţine futuriţia. Astfel e posibil ca violenţa şi ura celuilalt să dorească mai degrabă gloria perpetuă a suferinţei decât evidenţa

[926] „Întreaga acuitate a suferinţei ţine de imposibilitatea de a fugi, de a te proteja în tine însuţi împotriva ta; ea ţine de desprinderea de orice izvor viu. Imposibilitate de a da înapoi. În suferinţă, negarea doar viitoare a voinţei în teamă, iminenţa a ceea ce se refuză puterii, se inserează în prezent, în suferinţă altul mă cuprinde, lumea afectează, atinge voinţa. În suferinţă, realitatea acţionează asupra în sine-lui voinţei, iar aceasta se transformă, disperată, în supunere totală faţă de voinţa celuilalt.", *TI*, p. 210.

derizorie a morții. Ura nu se poate exercita asupra obiectelor, ea nu este dorința morții care l-ar transforma pe celălalt într-un obiect; ura este dorință a suferinței și, astfel, glorie sumbră asupra vieții celuilalt care ar trebui să fie eternă pentru a lăsa loc urii să-și verse întreaga pasiune. A-l urî înseamnă a-i refuza moartea celuilalt tocmai pentru a-l putea face să sufere îndeajuns, pasiune a suferinței infinite a celuilalt și test al răbdării infinite a voinței lui. Gloria acesteia din urmă e mărturisirea, discursul; răbdarea poate fi convertită în cuvânt. în relație etică. Răbdarea inverteşte sensul temporalității ca timp *pentru* moarte dezvoltând un *pentru* viață în relația cu altul, producând în liniaritatea vectorizată de finitudine o criză pozitivă de transversalitate, acest *pentru* inerent ipostazierii în fața celuilalt. Responsabilitatea pentru celălalt precalifică posibilitatea oricărui angajament în chiar neputința abstragerii acestui *pentru* din relaționarea frontală, în – simplu spus – neputința solitudinii.

Mortul atopic; ambiguizarea spațiului morții

Îngrijorarea față de celălalt sortit morții revine la setul interogativ: *unde* e celălalt *acuma* când a murit? Dacă asist la relicvele cadaverice care nu-mi mai dau semne de viață, oare celălalt revine la atâta, este el numai ceea ce a rămas în urma morții lui? Când mă întreb unde este acum el, îl vizez ca pe unul ce nu a murit, cu sensul de unul ce încă *este* și *locuieşte* pe undeva. Accept convenția unui transtopism care-mi favorizează speranța unei continuități în altă realitate, într-o dimensiune *dincolo.* Astfel promovez leit-motivul mitologiilor morții care fac din lumea de dincolo, obligatorie, o oglindă a celei de aici, un alt mal al vieții, cadrul unei alte modalități de a ființa. Numai că problema esențială pe care mi-o ridică moartea nu se rezolvă astfel, cât se escamotează, se converteşte prin afabulație în rit eufemizant al tragediei. Trebuie să fim mai atenți cu sensul întrebării. Mă interesez nu unde urmează să plece spectrul de individuație al celuilalt după ce el va muri, ci *unde* este el *acum* în punctualitatea actului morții, ce corespondent topologic are evenimentul lui aici, unul în care să se continue dimensiunea localității fără de care el nu poate fi conceput? Adică, în ce loc este el *acum când tocmai* moare, căci faptul de a-l putea asista presupune a-l corela contingenței locale. Dacă aș străbate toată topografia celestă și terestră, și tot nu mi-ar fi accesibilă indicarea *locului unde* este cel ce moare. Stranietatea ceremonială a morții e cu atât mai izbitoare, cu cât nu se poate indica locul unde ea se consumă. Știu că cineva moare, moartea este un fapt ce se petrece concret și, ca orice fapt, trebuie să aibă loc undeva. Numai că moartea e fapt ce se petrece *fără undeva*; secretul ei este absolut, travestiul este perfect. Nu există nici un risc să fie deconspirată. Atenția asupra morții mi-este distrasă pentru că nu știu unde să privesc, nu știu din ce parte vine ori încotro se îndreaptă, nu pot afla *locul faptei.* Chiar dacă sunt invitat să asist la ceva odios, nu pot veni la fața locului pentru că acel loc nu e nicăieri. Totuși, *fapta se consumă.* Cineva moare, dar moartea lui se petrece atopic. Tot spațiul este curat – și când spun asta nu reduc moartea eului la evidența cadaverică ce cristalizează un nucleu spațial al negațiunii. Spațiul curat este acela în care ar trebui căutat *eul*, iar nu cadavrul cuiva care

şi-a pierdut identitatea. Deşi morţii îi lipseşte spaţiul actualizării, nu-i este luat totuşi orice loc, pentru că ea se petrece. Dar nefiind unul topografic, ci ambiguitatea unui dincolo fără de contur, îl putem numi *nicăieri*. În mod uzual, dacă ne întrebăm unde e cel ce a murit, trebuie să recunoaştem stânjeneala de-a nu şti unde şi să ne mulţumim a indica spre nicăieri, în orice direcţie, dar în nici un punct. Dislocaţia produsă de moarte nu anulează spaţiul, dar îl ambiguizează, îl face ubicuu şi nemăsurabil, îl tulbură luându-i limpezimea solemn carteziană. *Ambiguizarea spaţiului* este eufemismul topologic produs o dată cu moartea, eveniment care contrariază prin tocmai de-ne-înţelesul sub care se învăluie.

Întrebarea nu vizează mortul, ci pe *cel* ce a murit. Cadavrul este aici, mortul este aici, dar unde e *cel* ce a murit, adică *el*, Constantin de exemplu, pentru că ne vine în minte un personaj cehovian care s-a sinucis. Unde e acest Constantin care mai înainte a ieşit afară să se plimbe sub stelele nopţii şi al cărui cadavru zace aici lângă lac, păzit de tăcerea sumbră a apelor uluite? *Unde* este *el*? Nicăieri! Răspunsul, sincer, vine pentru a-mi indica o imposibilitate – a mai corela determinaţia locală cu identitatea unui eu. Pentru că a murit, el nu mai este aici, dar nu e nici altundeva. Pentru că nu e altundeva, nu e nicăieri – limită ce denunţă imposibilitatea faptului ca el să fi murit. Cum să fi murit, dacă nu are unde să se fi dus? Cum ar putea să fie luat de moarte, dacă *moartea nu are un loc* – localitate, casă, agrement – unde să-l ia? Şi totuşi, el nu mai e aici; a nu mai fi aici, dar a nu putea fi nicăieri dincolo – iată *ambiguitatea topologică* produsă de moarte.

Poate că încă o precizare se impune. Dacă persist a interoga în numele persoanei celuilalt, fac aste pentru că tocmai situaţia ei este vizată în întrebare. Dar interogaţia asupra ei o priveşte întotdeauna ca pe una ce este încă, persistă, continuă să se manifeste într-un oarecare registru al pozitivităţii. Moartea mă interesează ca moarte a lui. Astfel, cel întrebat este încă viu şi atunci modul de-a întreba devine impropriu. Pe de altă parte, este cu neputinţă să interoghez moartea lui altfel decât avându-l în vedere pe el ca fiinţând. De aici se iveşte incorectitudinea, lipsa de directeţe şi sens al întrebării. Mă întreb asupra sensului morţii, nevizând direct moartea despre care încă nu ştiu şi nu pot şti ceva, ci vizând-o pe ocolite, întrebându-mă asupra situaţiei suspendate a celuilalt pe care-l am încă în memorie drept argument pozitiv. El, cel care a fost viu şi s-a numit Constantin, a scris piese de teatru şi şi-a vânat cuvintele ca pe nişte raţe sălbatice, el este cel care mă interesează. Dar pentru că nu-l mai întâmpin, deşi-i contemplu relicvele cadaverice, mă întreb unde e el, acel mod de a privi, acel surâs pierdut, acea umbră de erezie sceptică, acel tumult al dezolării fără măsură unde sunt? Dacă a murit, şi nu ştiu ce să înţeleg prin asta, trebuie să fie acolo unde este moartea. Dar atunci unde este ea? Aici, dincolo, dincolo de dincolo, înăuntru, afară, în înalt, în adânc, pretutindeni şi nicăieri. Chiar dacă toată lumea ar fi populată de cadavre, încă nu aş vedea unde este moartea. Oare nu acest fenomen inflaţionar în care evidenţa epifaniilor maschează esenţa principiului ce le provoacă e tocmai singularitatea absconsă a morţii?

Când aducem în discuţie atopismul morţii, întrebăm precis care este esenţa *localităţii* acum, de vreme ce el, celălalt, nu mai locuieşte la sine în evidenţa unităţii psiho-fizice, în stricta corespondenţă noetico-noematică. Comportamentul de fiinţă în lume îşi menţine coerenţa în chiar puterea de a determina lumea în care se locuieşte, cea externă, a naturii, a mediului, a agrementului, a casei, ca şi cea internă, a ipseităţii. Eul locuind în sine,

locuiește o lume ce-l susține și-l cuprinde. Localitatea lui este cea a echilibrului intern ce prezervă ipseitatea și habitatul, unde-și organizează manifestările economice. Moartea retrage garanția unui răspuns vizavi de determinația localității. Exterior, rămâne o lume care încă susține un cadavru, dar pe care în curând îl va învălui sub vălul pudic al țărânii, lume în care totuși el nu mai locuiește – înhumarea este chiar opusul faptului de a putea locui. Deși lumea continuă să fie un loc infinit, el nu mai locuiește totuși aici în lume. Ce se întâmplă cu ipseitatea unde eul se află ca acasă? Mai este el la sine de vreme ce a murit? A fi la sine ar presupune o autonomie invizibilă în care s-ar putea perpetua o viață, în principiu, la infinit, dar dincolo de toate coordonatele experienței. Nu putem formula un răspuns ultim tocmai pentru că limitele experienței posibile aici nu coincid cu limitele posibilității de a fi. De aici începe iarăși fabulația imaginară asupra existențelor post-mortem.

Sentimentul localității este, în perspectiva ipseității, unul metafizic; nu e vorba de o descripție topografică a prezenței sub restricția unor contingențe spațiale. Eul locuiește în sine ca unul ce nu mai este undeva în lume, nu în lumea vizibilă și supusă experienței. Dar chiar dacă eul locuiește în sine, asemeni unei monade rătăcitoare, asemeni unei insule ce naufragiază fără țintă, el nu dă seamă de topologia paradoxală a evenimentului prin care și-a început naufragiul. Eul este deja de acum o existență *post-mortem* de al cărei destin nu ne interesăm. Ceea ce ne interesează este topologia morții, localitatea lui acum, în care să se situeze cel ce parcurge travaliul morții. Suntem iar pe punctul de a ne repeta. Unde este acel *loc* în care moartea poate fi surprinsă în flagrant? Nicăieri! Răspundem așa nu pentru că avem pretenția de a ști totul, de a fi controlat complet topologia obiectivității, de a reduce complexitatea evenimentului la evidențe imediate. Spunem însă că, dacă există o *quiditate* prin care să se particularizeze moartea, și ea devine problematică în momentul în care cineva este atins de moarte. atunci localitatea ceremonială a acelei *quidități* nu se poate exprima topologic. Motivul este suficient pentru a recurge la o indicație prin care ne dispensăm de complexul filosofic conform căruia a putea fi înseamnă a putea avea loc. Moartea poate fi fără să aibă loc, și când enunțăm asta, nu spunem că ea nu se întâmplă, ci că timpul întâmplării nu are un corespondent spațial, că acelui acum nu-i revine punctualul aici.

Contemporaneizarea morților; orizontalitatea ca universal al lui „a fost"; efectul de trecut

Dacă localitatea precisă în care se petrece efectiv evenimentul morții nu poate fi descrisă topografic pentru că cel vizat, mortul, nu mai coincide decupajului produs în lumea fizică de trupul defunct – și tocmai el ne interesează, straniu supraviețuitor al propriei morți ținut în ființă de tematizarea noastră incapabilă să-l problematizeze altfel decât ca fiind – temporalitatea în care-l situăm de acum nu este mai puțin surprinzătoare. O dată decedat, personajul în cauză se integrează *grupului tuturor morților*, element al unei clase judecate până la urmă în cadre logice, devine ca unul dintre ei și asemeni lor, totodată contemporanul lor. Considerăm acest proces de contemporaneizare prin care

defunctul cel mai recent aderă la temporalitatea tuturor morților reali, în memorie, drept unul caracteristic pentru înțelesul pozitiv al paseității prin care se oferă ocurența imediată a eternului. În moarte este inutilă segmentaritatea coincidenței timpului cu ființarea, este impracticabilă distanța epocală de la unul la altul. „*A fi*"-ul atribuit morților este unul și același, calitativ și cronologic. Intrarea succesivă în moarte nu se continuă ca noncontemporaneitate a defuncților. Fără chiar să insinuăm statutul de spectre individuale ființând într-o dimensiune dincolo, putem pretinde că temporalitatea morții, sens ce se configurează în memorie, se exprimă prin dimensiunea orizontală în care toți cei morți au devenit contemporani, temporalitatea plană a sensului univoc al lui „*a fost*". Mortul unei epoci imemoriale nu e mai departe de referentul prezenței decât cel mai recent defunct, tocmai pentru că paseitatea temporală nu se continuă în moarte. Nu contestăm că unui mort îi poate fi asociat un timp istoric precis când el a murit și că acest anume timp nu coincide cu timpul altor morți decât în cazul excepțional al calamităților. Trebuie însă înțeles că nu confundăm timpul imanent mortului cu reperul istoric al timpului fizic stabilit întotdeauna și rememorat de supraviețuitor. O dată intrat în moarte, se decuplează anume această temporalitate imanentă mortului de contingența istorică a momentului când evenimentul s-a petrecut. Data morții nu mai indică ceva precis în raport cu defunctul, ea rămâne indicator doar pentru secretarul de memorie. Ziua și anul, spre exemplu, în care a murit Tolstoi indică intervalul care a trecut de atunci până la noi în prezent, dar nu poate constitui o măsură pentru „vârsta" lui în moarte, unde ar fi infantil să vorbim de tineri și bătrâni decât exclusiv atunci când avem în vedere vârsta la care a survenit decesul. Dar, iarăși specificăm, nu asta avem în vedere, vârsta până la care s-a trăit. Strict în temporalitatea asociată faptului de a fi murit vorbim cu îndreptățire doar de contemporaneitatea celor vizați, și asta pentru că translația paseizantă ce descrie formal accidentul morții încetează să funcționeze ca proces la limita efectivității evenimentului; procesul de a muri al oamenilor, unii în urma celorlalți, nu mai este proces ce-i însoțește o dată morți efectiv, când deja ei sunt – în orizontalitatea „*a fi*"-ului morții – deodată, contemporani.

„*A fost*", singura formă verbală cu care se poate opera referitor la defuncți, devine universalul prin care se descrie contemporaneitatea în moarte și egala noncontemporaneitate a morților cu referentul timpului istoric prezent. Sensul lui *a fost* nu se disemnează în grade de proximitate cronologică, nu se poate vorbi de un mai mult sau mai puțin „*fost*", chiar dacă, repetăm, se poate stabili ziua și ora la care cineva a murit. Fiind contemporani în dimensiunea lui „*a fost,*" populația morților poate fi reprezentată mai degrabă ca un panteon decât ca o societate umană. Într-un panteon, toate făpturile sunt coexistente în eternitate, fără istorie, pe când orice societate este mediul în care unii se nasc, alții mor, deci clasă limitată de intervalele deschise unor posibilități maxime de a fi noncontemporan. Naivității de a măsura istoria ca suita intervalelor de la trecut către viitor, trecând prin reperul univoc al prezenței, îi revine meritul de a alimenta prejudecata liniarității arheologice a trecutului, „*efect de trecut*" produs în continuitatea actului de paseizare a experienței prezentului. Capacitatea de-a procesa pe intervale continue experiența paseizării e tentată să adere dogmatic la repetiția formală și dincolo de limita ce produce trecutul. Iluzia acestei liniarități arheologice e dată și pentru că relația ființei cu

prezența este experimentată procesual, ca devenire, de unde proiecția formală a procesualității în însăși dimensiunea trecutului – unul care ne revine mereu trecut, unul care *se produce* ca trecut prin continua relegare la prezent. Caracterul de a fi produs al trecutului, experiență în memorie, este translatat și ipostaziat ca un mod al naturalității dimensiunii lui „a fost". Pentru a angaja corect temporalitatea la dimensiunea morții, trebuie suspendat procesul ce întreține iluzia, anume paseizarea conștiinței referentului. Atunci pare vizibilă omogenitatea temporalității morții, universalul contemporaneității.

Vorbind de universalul contemporaneității, avem în vedere descripția negativă a posibilității separației pe care cronologia o întreține. Nici măcar nu e vorba de timp în acea contemporaneitate, căci e ilegitim să asociem sensul întotdeauna pozitiv al actului temporal sensului negativ al paseității morții și neființei, care se lasă atrasă astfel la sens. E vorba doar de univocitatea cronografică a lui „*a fost*", de faptul că obiectivitatea acelor referințe pe care le colectăm din moarte parvin în chip egal din aceeași descriere a pasivității trecutului sau, dacă vrem, se produc ca și scrierea temporalității la trecut. Chiar ipoteticul „*vom muri*" nu face decât să alinieze realitatea viitorului vizat în enunț paseității omogene a morții; în traducere, „*vom muri*" spune „*vom fi asemeni celor ce au fost*" sau „*vom fi fost*". Plasăm realitatea, dacă admitem că mai e vorba de una, celui defunct direct într-o *sumă* și direct în *alianță* cu toți cei decedați, el este dincolo, împreună cu ceilalți, nu neapărat în societate cu ei, dar desigur în contemporaneitate cu ei. Chiar singur, izolat, mortul e împreună cu morții, de aceea s-a putut spune că morții îngroapă mortul, îl primesc între ei, parafrază evidentă după un dicton evanghelic.

Limbajul îndoliat

Moartea îl frustrează pe celălalt de capacitatea de a-mi vorbi sau, în orice caz, modul lui de a-mi vorbi, dacă mai e unul, nu poate fi auzit de mine. Tăcerea nu se instaurează numai drept urmă a uluirii și neputinței celui ce supraviețuiește, ci și ca abstinență sumbră a celui ce a murit. E atât de tăcut, încât nici nu-și mai poate anunța propria dispariție. Faptul că eu îi vorbesc fără a putea fi auzit mă situează în utopia de a mai semnifica în chip inerțial, ca și cum încă el mi-ar înțelege semnificațiile, ca și cum, înțelegându-le, aș fi găsit rețeta pentru învierea lui, l-aș fi trezit din moarte. Dacă nu pentru asta, pentru ce continuu să vorbesc celui mort? Se știe din experiența comună că moartea unui apropiat este întâmpinată printr-un limbaj direct, adresat personal. Încă se vorbește cu mortul ca și cu unul viu, i se pun întrebări, i se solicită răspunsuri. I se adresează fatala întrebare „*De ce?*", Lui încă i se vorbește ca unui viu, limbaj ce-i refuză solemnitatea incomunicabilă. Vorbind cuiva, îl instaurezi, îl consideri viu, îl venerezi prin cuvântul adresat. Nu poate fi mort cel căruia încă i te adresezi.[927] Chiar dacă n-ar fi decât strigăt și lamentație, încă ar fi vorba de un limbaj. Monologul ce se consumă sub formă de dialog între supraviețuitor și

[927] Gottfried Benn, citat de David Le Breton, zice: „Să vorbim împreună, cel care vorbește nu a murit.", *Despre tăcere*, All, 2001, p. 259.

cel mort arată radicala diferență dintre registrul semnificării pozitive prin limbaj și cel al semnificării negative prin tăcere. Dar e corect oare să numim tăcere ceea ce rămâne după ce vocea muribundului încetează? Oare mai e tăcere acea înstrăinare ce nu mai admite nici o revenire? Tăcerea e ceva ce stă în puterea celui care mai poate vorbi, a celui care controlează cuvântul cu scopul de a-l face iarăși auzit mai clar, mai limpede. Dar oare mortul tace el cu adevărat? Liniștea apăsătoare ce-l învăluie dintr-o dată trimite-n deriziune intimitatea ambianței decisă ca vorbire-tăcere. Liniștea morții nu mai este revers, nu e partea cealaltă a vorbirii, refluxul cuvintelor ce se duc pentru a reveni cândva. E o liniște de pretutindeni[928], care semnifică adâncimea de nerostit a lucrului ce s-a petrecut. Niciodată nu se știe cu adevărat ce este liniștea până în momentul morții cuiva. Nu numai că toate cuvintele încetează, dar nici măcar suflarea nu se mai aude, nici măcar privirea nu mai face zgomot mergând către ceva de văzut, astfel că de atâta liniște se simte că lumea se-ntunecă. Liniștea ce-i înghite glasul celui mort îi răpește și vizibilul feței pentru ca o privire să nu-l mai jeneze. În liniștea lui, cuvintele oricăruia se pierd ca într-o peșteră fără de sfârșit și fără de ecou.

Prezența cadavrului este emfaza reziduală a unui interlocutor concediat. Tratându-l în continuare ca interlocutor, pot continua să-i vorbesc, numai că el și-a astupat urechile, fără chiar a face vreun gest de ostentație. Nu mă aude în principiu, fără să fie surd și fără intenția de-a mi se refuza. Mă lasă să vorbesc fără adresă, să devin ridicol, mă compromite în fața luciditații. Privirea lui stranie nu mă mai vizează pe mine; stau în fața[929] lui, dar nu mă mai întâlnește. Recluziunea lui pare suficientă ca să-mi fie refuzată și mie șansa semnificării. Fac gesturi, vorbesc, îmi etalez deznădejdea fără să capăt vreun semn că ar fi fost primite. Imobilitatea lui mă condamnă la un spectacol gratuit, mă lasă să devin histrionul unei drame ce pare că nu pe el îl vizează. Mă dedau unui spectacol de solist a cărui voce e repudiată de chiar cel ce i-a inspirat cântecul. Nici tăcerea mea nu străbate mai departe decât cuvintele; celălalt care a murit e la fel de surd și la tăcere. Liniștea lui impune o suspendare insurmontabilă a comunicării. Nu pot spera să mă anunț acelei liniști într-un moment sau altul de aici înainte. Problema tăcerii lui nu este, desigur, una ce-l privește, ci una care mă privește pe mine. Faptul de a vorbi și de a vrea să comunic ține de inconsolabila copilărie de a crede că se rezolvă marile mistere prin limbaj, de inocența puerilă a celui viu care caută noima în sensul cuvintelor. Printr-un fel de simetrie brutală, așa cum viața vorbește, moartea tace. Domeniile nu se amestecă niciodată, chiar dacă uneori și cei vii sunt reduși la tăcere. Dacă cel ce a murit este în largul lui prin tăcere, nu pot deveni intim cu el decât tăcând de asemenea; comunic cu el adoptând „limbajul" lui, dar nu pot explica ce am comunicat. Însă în orizontul tăcerii se realizează o comuniune asimetrică, unde limita separației a fost spartă, deși nu încă transgresată. Timpul rostirii, al cuvintelor manifestă un soi de patos festiv; tăcerea este un doliu al limbajului, atunci când

---

[928] „Tăcerea cadavrului umple deodată lumea.", *ibidem*, p. 258.

[929] „În apropierea morții cuvintele se curmă, ele se topesc în tăcere sau se fărâmițează în strigăt. În imposibilitate de a-l întâlni pe Celălalt, de a-l mai atinge, ele se descompun și invită mai curând la mutenie. Moartea înseamnă sfârșitul unui limbaj al cărui avânt era susținut de chipul atent al celuilalt, de acum înainte absent.", *ibidem*, p. 260.

cel căruia i se adresează nu mai poate asculta. Prin tăcere[930], limbajul îl însoțește deja pe celălalt în lumea lui, dincolo, călătorește cu el în nesfârșita lui liniște. Mai pot fi familiar cu celălalt mimându-l întrucâtva, or nu pot mima decât tăcerea lui, pentru că nu știu altceva ce ar face. Îl mimez ca să-i dau semne de solidaritate, ca să-mi anunț proximitatea într-o lume diatopică fără proximi. Tăcând, mă convertesc la recluziunea lui ca și când aș dori să mi se recunoască semnificația conversiei. Mutenia tristă și îngândurată, purtată îndelung ca o haină de doliu, mă stigmatizează cu semnele unei afecțiuni insolvabile. A fi în doliu înseamnă a purta moartea lui ca pe o haină, a fi luat chipul și tăcerea lui, travesti al proximității prin inversiune, refuz al înstrăinării lui totale. Doliul face suportabilă tăcerea celui mort, diminuează *„ceea ce este de nesuportat."*[931]

Puterea de a vorbi celuilalt este, de bună seamă, abilitate de a-l face oaspete al limbii în care i se vorbește, una ce se însărcinează să-l poarte pe cel despre care sau căruia i se vorbește. Când încă celălalt poate auzi, el este chemat să se apropie, ca oaspete, în răspuns. Discursul este încă zăbovire a lui în tihna ospitalității. Dar atunci când el nu mai aude și nu mai poate răspunde, nu-și poate onora afabilitatea de oaspete, el devine străinul, cel căruia îi vorbesc in absentia, cel care nu mă aude oricât de zelos l-aș apela. Limbajul îndoliat este această vorbire cuiva, act în care totuși vorbitorul rămâne singur, apel fără de răspuns, ospitalitate fără cineva care să mai fie oaspete. Chipul cernit, tristețea dureroasă, descumpănirea sunt moduri ale abstinenței expresivității, glorie revocată a bucuriei de a trăi, nepotrivită momentului îndolierii, recluziune a patosului relațional ce și-a pierdut alteritatea, mortificare a exterioritații vizibile care în spontaneitatea etalării ei este imn și celebrare. Chipul cernit, care manifestă îndolierea expresivității, își afirmă fidelitatea față de cel pierdut a cărui mască mortuară e purtată acum de supraviețuitor drept față – față a celui ce suferă, manifestă vederii ca stigmat al întregii suprafețe etalate; stigmatul chipului îndoliat nu este rană, cicatrice, sânge vărsat, ci față în care se arată complet imaginea morții, epifanie a însingurării dincolo de pasiunea oricărei solidarități, căci cum l-ai putea însoți pe celălalt în moartea lui? Cel mort, condamnat la alterare, își pierde dreptul la față, i se retrage chiar și șansa de a-și păstra masca, denudare dincolo de limitele oricărei suprafețe exterioare ca și cum acolo unde merge nu se poate vedea sau nu e nevoie nici de față, nici de mască, nu e nevoie de o mijlocire care să păstreze încă decența invizibilității a ceea ce este obscen. Spunând obscen, avem în vedere faptul că în lumea vizibilității toate suprafețele sunt emfaza frumuseții dincolo de care ceva trebuie să rămână ascuns. Faptul de a purta mască sau de a-ți etala fața, faptul de a te arăta nud sau îmbrăcat nu sunt decât variații ale suprafeței vizibile în care o decență anume e respectată. Moartea anulează convenția suprafeței decente, alterează și desfigurează, descompune chipul și corpul exhibând o nuditate dincolo de orice decență, o goliciune a unui interior al suprafeței vizibile care e regnul impertinenței putreziciunii, ostentație umilitoare a fetidului care vrea să compromită orice respect pentru persoana celui pierdut. Nu profesăm aici viziuni macabre; vrem să semnificăm doar travaliul dezgolirii impudice la care moartea obligă, să

[930] „Tăcerea este limba morților, *adevăratul cuvânt.*", *ibidem*, p. 267.
[931] *Ibidem*, p. 271.

extragem de aici angoasa tabuizării vizibilității cadavrului, dincolo de anumite limite temporale până la care el mai păstrează încă semnele persoanei, să identificăm o anume pragmatică a înhumării – mortul trebuie ascuns –, să găsim în doliu, vizibil înainte de toate pe chipul celui rămas, asumarea epifanică a expresivității mortitudinii. Chipul îndoliat ca unul ce a preluat expresivitatea morții celui dus este manifestarea prin translație a însuși chipului morții, chipul „viu" al morții. Desigur, nu se poate vorbi decât din spatele unui chip; limbajul unui chip îndoliat nu poate fi decât el însuși unul îndoliat, cuvânt rămas nerostit de cel ce s-a dus și acum cineva îi ia în grijă cuvintele. Numai că, dacă dincolo de cuvinte nu mai este chipul lui care să le gireze, să le țină de martor, ele nu mai vorbesc despre bucuria vieții lui; cuvinte spuse de un chip ce lipsește sau spuse în locul lui sunt limbaj al morții, limbaj viu al morții, *doliu al logosului* care nu mai întemeiază, ci descalifică. Folosind un termen din fizică și aplicându-i sensul la operațiile logosului, am zice că limbajul îndoliat, cuvântul viu al morții celuilalt este un logos *entropic* – cuvânt care se spune nu pentru a naște sau învia, ci pentru a se prăbuși și sparge în bucăți, a se preface în praf și pulbere, de vreme ce e mort principiul care l-a garantat. Cuvântul rămas nerostit de celălalt nu poate fi rostit cu adevărat de altul, de mine; este cuvântul lui ca și viața lui, ca și chipul și fața lui. Chiar dacă aș ști ce a vrut să mai spună, eu tot nu aș reuși să spun cuvântul lui, doar ceva ca și cuvânt al lui, așa cum nu pot vedea cu ochii lui, ci doar în direcția privirii lui, nu pot auzi cu urechea lui, doar glasul pe care el îl ascultă. Adică pot substitui referința externă a experiențelor lui, dar nu pot experimenta modurile experienței proprii lui, nici nu-i pot fi purtătorul de cuvânt.

Vorbind despre cel mort, sunt împins în situația duplicitară de a spune neadevăruri; în sensul filosofiei lévinasiene, a putea să comunici adevărul se sprijină pe spontaneitatea mărturiei: „*Iată-mă*!", dar când vorbesc celui mort nu mai e cineva care să mă audă și să-mi întâmpine ca un zid ospitalier de casă anunțul: „*Iată-mă*!", purtând ecoul cu sine până în adâncul liniștit al pietrei. De asemenea, vorbind unui terț despre cel mort, îl evoc și limbajul se referă la el ca la unul încă viu; însă nu-l pot aduce de față, nu-l pot face martor la limbajul care-l evocă și astfel, lipsindu-mi, mă lasă descoperit, mă compromite ca unul ce livrează fabulații retorice, căci nu e, nu e de găsit cel despre care pretind că vorbesc. A vorbi despre celălalt se rezumă la a reanima memoria și a confecționa păpuși de bal, figurine de ocazie. Cuvântul care să-l exprime nu e decât acela pe care el l-ar rosti, nu poate veni din memoria mea fără ca asta să însemne duplicitate și minciună. Cuvântul lui îl vrea viu, îi revendică fața, cheamă mărturia unei priviri. Dacă acum fața lui e de-negăsit, cuvântul lui devine de-nerostit. Semnul de-negăsirii feței lui se vede pe fața mea cernită, de-nerostirea cuvântului lui se aude din tânguirea și mutenia ce mă cuprinde ca supraviețuitor, mutenie ce nu înseamnă că nu mai am ce spune, doar că nu mai are el ce spune și, în respectul îndurerat față de el, eu, care i-am luat în grijă cuvintele, nu mai am ce spune cu ele. A tăcea – adică a semnifica moartea lui prin mutenia cuvintelor lui cu care nu se mai poate spune nimic, a mortifica limbajul din solidaritate transcendentă cu de-nerostitul tăcerii celui mort. Fața cernită prezintă chipul celuilalt ca unul ce nu mai e aici în emfaza expresivității, limbajul mut enunță interioritatea lui de-negăsit.

Precizia ambiguă a momentului

Redusă la suita de momente punctiforme, schemă geometrică vicioasă, linia temporalității, cea care dă seamă de calitatea de eveniment al ființării, ar trebui să devină cadrul de reprezentare unde se înscrie, ca unul ce survine în imperiul ființării, evenimentul morții. Nu numai că, analizând punct cu punct derularea temporalității, nu vom găsi unul care să fie în sine punctul unde se efectuează moartea, dar vom constata că între punctul care este *încă nu* al morții și cel care e *deja nu mai* al vieții analitic nu se poate distinge decât retrospectiv, prin compunerea unor delimitări de segmente abstracte. În punctul *încă nu* analiza nu poate avea în vedere moartea pentru că nu s-a petrecut; în punctul *deja nu mai* iarăși moartea nu se distinge pentru că, dacă ea s-a petrecut, nu știu când, acum nu se mai poate petrece. Moartea nu este act continuu, nu poate fi descrisă ca interval, nu are o curbă de reprezentare, așa cum orice act inteligibil trebuie să aibă. Situația ne invită să ne abținem de la a considera că temporalitatea ar fi cadrul pozitiv generic de reprezentare a fenomenului. E adevărat că tot ceea ce este și poate fi gândit ca fiind este înscris prin chiar analiză și gândire într-o curbă temporală, astfel că timpul ar da seamă de ființare. Dar câtă vreme moartea nu a fost stabilită ca un mod al ființării, actualitatea manifestării ei nu-și capătă segmentul de temporalitate în care să poată fi definită. Folosind totuși timpul ca și cadru general al reprezentării, statutul formal al acestuia se inversează dacă vom considera punctualitatea morții ca actul vizibil de care trebuie să dăm seamă; timpul este, din perspectiva punctualității morții, cadrul negativ unde se produce constatarea diferenței, unde se înscrie discontinuitatea ca limită de alteritate între *încă viață* și *deja moarte*. Aici ar deveni vizibilă diferența de statut analitic de la totalitatea fenomenului la singularitatea morții; pentru orice fenomen timpul este cadrul pozitiv de definiție, însă pentru moarte, considerată ca punctualitate pozitivă, timpul devine cadrul negativ unde i se tatonează simptomele. Spre o mai bună dumirire, putem nuanța: vedem mortul, dar nu moartea mortului. Mortul e prezent într-un timp pozitiv al observației, se lasă în seama vederii, persistă în solemnitatea tenace a unei semnificări violente și mute, se poate vorbi despre el, într-un cuvânt, este obiectul unor experiențe. Însă nu e la fel de vizibilă moartea lui, una care, mai iute de picior decât Ahile, a fugit întotdeauna deja de la locul faptei. Poate fi ea urmărită pe linia timpului? Îi pot fi luate urmele? Unde? Pentru că, prin regresie, se ajunge doar la momente în care ea nu a fost aici (să precizăm că momentul morții nu e confundat cu verdictul unui martor ce constată că cineva a murit, moartea ca epifanie letală, ca lucru); prin analiză atentă a prezentului ce se face din clipe ce survin, iarăși moartea nu poate fi găsită, că nu se mai întâmplă. Apare deci frapantă diferența dintre temporalitatea morții și cea a experienței martorului. Cel mort, dacă mai este cineva despre care să se poată vorbi, dispune de un timp la care nimeni nu mai are acces, pe când vestigiile morții lui sunt preluate în timpul experienței de martor – vedem aici ambiguitatea sensului temporal al morții. În sine mortul nu mai are timp, dacă socotim că doar cel pozitiv al experienței ar fi timp, martorul. Dar totuși, ca act ce s-a petrecut, mortul are măcar acel moment care produce separația, care fracturează continuitatea ontologică a reprezentării. *În-sine*-le temporal al mortului este dublat de pasivitatea expunerii lui pentru martor; mortul se vede căzut în timpul experienței martorului, cadrul în care e analizat, dar

în care el cu adevărat nu mai este. Ca într-o lecție de anatomie, trupul este disecat și analizat, dar cel al cărui trup este nu poate fi acolo în disecție și analiză, a devenit un lucru pentru alții, un obiect de studiu care și-a retras însă esența o dată cu săvârșirea morții. El care lipsește de la lecție, deși este una care-l vizează direct, a devenit un reziduu corporal derizoriu, simplu subzistent disponibil; corpul pe care se efectuează disecția nu mai este corpul cuiva, nu se mai revendică de la o persoană, de la un nume, este un corp devenit gen și, prin asta, reintegrat unei anonimități cosmice, remis neutrului *il y a*.

Când s-a petrecut separația dintre timpul propriu celui ce moare și timpul experienței externe a martorului? Formularea este formal incorectă, căci deja ea a presupus un *când*. Lipsa de *quoditate* a morții a mai fost semnalată în paginile acestui studiu. Precizia ambiguă a momentului, precizia imprecisă a ceea ce trebuie să se petreacă într-un moment anume, dar nu știu când, marchează distanța conștiinței ce știe că trăiește în mortitudine și moartea care nu poate fi reprezentare actuală a acelei conștiințe, moartea ca certitudine ultimă a unui moment imprecis, ca un „*trebuie să fie*", dar nu e clar când, imperativ al unui act fără *quoditate*. Acel „*acum*" al morții poate fi plasat oriunde în schema de futuriție a timpului cu egală îndreptățire; se poate găsi oriunde pentru că nu se știe unde se află exact. Acel „*acum*" oricând posibil face ambiguă[932] deschiderea extatică în futuriție, viitor în care poate fi găsit oriunde. Silogismul din care deduc necesitatea morții nu-mi permite precizarea punctuală a temporalității ei; moartea devine o necesitate universală, fără contingență temporală. Ambiguitatea devine de neocolit, mai cu seamă dacă se are în vedere obiectivitatea dilatorie[933] a morții proprii, viitor care vine mereu, dar atâta vreme cât vine, moartea nu este în el, futuriție ce-mi denegă moartea în însuși procesul posibilității ei; moarte al cărei prezent nu se produce, deși propriu-zis ea nu aparține viitorului ca esență dilatorie, ci tocmai punctualității celei mai stringente. Intervalul lăsat ca spațiu de joc între necesitatea silogistică și punctualitatea dilatorie a morții primește configurări determinative ce pot fi considerate drept experiența anticipativă a morții – grijă, angoasă, purificare, rugăciune, exaltare mistică a încredințării unei ordini divine, depresie corozivă a punitivității injuste etc. Intervalul este în întregime jocul posibilității morții, dar totuși, inactualitatea ei, tocmai ca deschidere a intervalului, pentru că e posibilă pe întreg segmentul dilatoriu, futuriția se centrează pe ambiguitatea nespecificată a momentului morții, momente disruptive în liniaritatea purei extaze, alterare a geometriei potențiale.

Certitudinea morții ca una ce nu s-a petrecut și, prin urmare, e necesară futuriția garantează, straniu, intervalul dilatoriu ca de nedezmințit tocmai pentru că de acolo, *când va fi să se ivească*, se va ivi moartea. Pentru că moartea trebuie să vină, este sigur că eu nu voi muri acum, tocmai pentru că în oricare acum eu chiar trăiesc; mă pot agita în iluzia

---

[932] „Cel mai prevăzut dintre evenimente este, în mod paradoxal, cel mai imprevizibil; iar vârsta nu are nici o importanță, bătrânii fiind, în aceeași măsură ca tinerii, talonați de urgență, luați prin surprindere, nevoiți să moară de mântuială, de parcă n-ar fi avut tot timpul să vadă sfârșitul venind.", VL. Jankélévitch, *Tratat despre moarte*, ed. Amarcord, Timișoara, 2000, p. 20.

[933] Termen introdus de Jankélévitch pentru a semnala amânarea, întârzierea unui proces, acțiuni (n. trad.).

nemuririi chiar pentru că, printr-o regulă infailibilă pornind de la o judecată prospectivă, moartea poate veni numai în viitor. Nu pot hotărî lungimea intervalului futurității, însă pot decide că, atâta timp cât eu sunt doar în prezent, e sigur că nu pot muri. Așa s-ar putea face ca realmente eu să nu pot muri aflându-mă în situația de-a fi numai prezent, de-a lipsi deocamdată capătului intervalului dilatoriu. Experiența va obiecta că nu se va întâmpla asta. Ceea ce se întâmplă este o conversie a clipelor care încă îmi sunt viitoare în tautologice momente de prezență, în infinitatea cărora doar unul singur poate fi moment gol, sămânță de temporalitate goală de conținut, astfel încât în mijlocul ei este, ca moarte, absența mea, una pe care însă nu mi-o văd. Silogistica mă învață că acel moment este posibil, că viitorul mi-l va aduce, îl va face prezent; nu mă învață însă nimic despre tot prezentul ce se repetă până când acel posibil va surveni, mă lasă nepregătit, mă obligă să improvizez[934], mă alocă intervalului de scadență căruia nu i s-a precizat ultimul termen. Sentimentul iminenței neprecizate derogă liniarității intervalului omogenitatea futurității, clipă după clipă, a vieții. În raport cu liniaritatea trecutului, care garantat este suită a clipelor de ființare, viitorul introduce o disimetrie, este posibil un punct care nu mai e clipă a vieții, și acela, în *an-arhia* taciturnă a excepției lui, restructurează intenționalitatea futurității. Nu sunt eu cel care aduce moartea, intenția mea dilatorie nu vrea să conțină în intervalul futurității posibilitatea morții proprii. *Invertirea intențională* face ca moartea, punct rebel al futurității, să vină el către mine, să se apropie prin surprindere luându-mă captiv, fără chiar să mi se arate; mă atacă pe la spate, nu-mi lasă consolarea demnității de a-mi cunoaște adversarul.

Vladimir Jankélévitch găsește *impromptu*-ul momentului, ambiguitatea suspectă în intervalul dilatoriu, în chiar formularea retorică a silogismului. Dacă, de exemplu, am spune că din enunțul: „Toți oamenii sunt muritori" și afirmația că: „Pierre este om", am deriva concluzia că și „Pierre este muritor", am judeca perfect coerent. Însă de aici nu rezultă decât o înțelepciune tautologică, un truism rapsodic. Nu rezultă nicidecum, va spune autorul *Tratatului despre moarte*, că Pierre va muri miercurea viitoare; doar atâta, că el va muri într-o bună zi. Acea bună zi, exilată undeva în intervalul de futuriție, deși este necunoscută, rămâne totuși centrul de certificare al viitorului, reperul de sens dinspre care moartea se apropie în contracurent cu ec-stazul preventiv al grijii mele. Viitorul rămâne inalienabil prin chiar protecția pe care o acordă momentului morții ce nu poate să fi venit, dar trebuie să vină, prin urmare, viitorul trebuie să fie obligativitate a ec-stazei temporale până la limita de risc a imprevizibilității momentului gol. Mișcată de-a lungul intenționalității temporale, conștiința succedă întotdeauna limitei de pacientă a nașterii și precedă întotdeauna limitei de incidență a morții; mișcarea descrie într-un caz reminiscențele, iar în celălalt, presentimentele. Așa cum întotdeauna nașterea e deja ceva care a trecut, moartea e ceva care va veni. Controlul intenționalității este exclus și de la prima, și de la cea de-a doua; eul nu-și poate vedea nașterea și moartea – cenzură și frustrare care produce ambiguitate în puterea de situare ec-statică temporală.

---

[934] „Omul abordează obligatoriu moartea în stare de improvizație sau de nepregătire: impromptu-ul morții este, literal, extemporanat – căci această ocurență a ultimei clipe dejoacă orice temporizare.", *ibidem*, p. 20.

Bunătatea ca a-nu-fi-pentru-moarte

În bunătate se desface cercul energiei egoității, se proiectează o nouă traiectorie teleologică ce nu mai începe și sfârșește în același loc, punctul central al ipseității, ci începe în sine și sfârșește în altul. Eul este ființare-pentru-moarte prin insularitatea în care separația îl menține; aici moartea îl vizează direct pentru că îl surprinde singur, neprotejat de subterfugiile relației. A depăși insularitatea prin contactarea relațională și donația de sine pentru celălalt înseamnă nu atât abandonul *pentru sine*-lui, specific oricărui eu, ci funcționarea în dublul registru, *în sine* și *pentru* altul. În principiu, moartea demolează edificiul *în sine*-lui, atentează la integritatea economiei egotice. Ceea ce vrea relația etică este depășirea vulnerabilității în fața violenței inevitabilului printr-o angajare, consecventă afectării pre-originare, în sensul persoanei celuilalt, pentru ca astfel eul pândit de moarte să nu locuiască acolo unde el poate fi căutat. Moartea poate profita de naturalitatea egoismului, care echivalează izolării solipsiste; cineva poate fi afectat de moarte atunci când e surprins în mediul, sepulcral deja, al propriei izolări, căci perdeaua ce acoperă suprafața eului este asemeni giulgiului mortuar: izolat în sine, eul este întrucâtva înmormântat. În relație, eul nu-și deține en-ergia ființială eliberată prin orientarea către un altul – responsivitate, deferență, atenție, iubire, devoțiune, fidelitate; în relație, eul țâșnește mereu către ipseitatea deschisă a celuilalt, fără însă a se părăsi pe sine; cu cât merge către altul, cu atât mai mult el sosește în sine, căci, să reamintim, relația constituie un principiu de individuație. Dar oare atunci când se dă celuilalt, rămânând totuși cu atât mai mult la sine, eul scapă cu adevărat de vulnerabilitatea dinaintea morții? Cum ar trebui să înțelegem relația ca un mod al ființării-pentru-viață, ca ieșire din teleologia morții? Desigur că, potrivit experienței comune, moare și cel izolat, și cel relațional. Între cel care moare singur și cel care moare pentru altul sau în brațele aproapelui nu este, în ultimă instanță, nici o diferență – morții sunt toți la fel din perspectiva finalității actului. Și o dată cu moartea persoanei, moare și relația în care era cuprins, ca una efectivă. Mortul nu mai este ca unul mort, tată, frate, prieten, erou, slugă. Toate atributele și atribuțiile se sting o dată cu persoana lui. Dacă acesta ar fi adevărul ultim, atunci etica relației nu ar avea nici o noimă. Lévinas ar fi un naiv romantic, asemeni multor altora.

Bunătatea este atât *ființă*, cât și *relație*, a fi *în* și a fi *pentru*. Nu poate fi manifestată bunătate acolo unde ea nu există, de către cineva care nu o *are*. Relația nu condiționează genetic bunătatea, ea deschide un anume cadru specific de manifestare; prin relație, ființa bunătății capătă traseu interpersonal. Atunci când în relația etică eul se angajează *pentru* celălalt, ființa bunătății lui poate manifesta exterioritate, poate acționa dincolo de țarcul ipseității. Ființa bunătății sporește în chiar manifestarea ei relațională; intră în joc o economie a potențării donative, cu cât bunătatea este manifestată pentru altul, cu atâta ființa ei se potențează în sfera sinelui. Astfel că relația donativă produce autotranscenderea ființei eului prin ființa bunătății; eul echilibrat în orizontalitatea lui ontică e excedat de calificația proprie, care îi devine supraființă doar prin angajament relațional. A fi bun este mai mult decât simplul a fi; a se situa în ființa bunătății înseamnă pentru eu a fi mai mult

decât existentul natural pândit de alternativa morții. Poate muri viața, dar nu moare bunătatea pe care ea a manifestat-o, căci între timp ea a rodit *pentru* ceilalți, a devenit ființă în ființa lor. Ființa bunătății trebuie gândită ca hipersferă a unei ontologii, ca ființă deasupra ființei existentului prin aceea că ea depășește individuația, că este deopotrivă în sine și în altul, că e autocentrată și policentrată deopotrivă, că este centru și orizont de iradiere relațională în simultaneitate. Ca regulă de simetrie a gândirii, neființa se opune ființei, moartea, vieții. Acceptând superființa bunătății, depășim logica binară ce permite morții să afecteze ființarea, ne plasăm dincolo de a fi și a nu fi.

Desigur, calitatea dispare o dată cu obiectul calificat; dacă bunătatea ar fi numai formă relațională, ea ar fi destructibilă o dată cu relația pe care moartea o sistează. Etica bunătății ar fi reductibilă atunci la ontologia relației; asta ne-ar condamna la incoerență dacă am vrea să susținem că eul poate fi salvat în manifestarea relațională a bunătății. Lévinas pare să fie pândit de o astfel de criză argumentativă, însă reușește cu abilitate să o evite. Secțiunea a IV-a la *Totalitate și Infinit* desfășoară un plan[935] al persoanei dincolo de chip, de apariția epifanică a celuilalt care întreține încă circularitatea autocentrării sinelui, acela în care, situându-se, eul depășește, prin eros și fecunditate, schema ontologică a ființării-întru-moarte. Este probabil cuvântul ultim al autorului care și-a asumat într-atât de profund relația etică, încât ea e somată să devină profilaxie eficientă împotriva morții.

Câtă vreme moartea face parte, ca una ce vine și se aplică ei, din propria desfășurare a ființării, voința de sine care se desfășoară ca proiect istoric nu își deține condițiile de definire ale morții; voința ființării nu-și este integral autonomă. O dată cu survenirea morții, voința e năpădită de autoritatea violentă a unui propriu care, totuși, are puterea de-a o neutraliza, a o aliena. Răbdarea conștientă de riscurile alienării își ia sarcina reconfigurării în translația interpersonală a temporalității intervalului drept împotrivire la moarte și trăire pentru altul. Bunătatea care își transferă categoria de definiție dinspre ipseitatea ontică înspre alteritatea etică nu e condamnată să rămână iluzia unei autosalvări subiective; celălalt nu este folosit ca și contextul unei enorme ambiții, ceea ce l-ar fi redus deja de mult la impersonalul unui adevăr istoric; el nu este căutat în calitate de supraviețuitor ce poate duce mai departe cu sine esența liber donată a eului meu. Bunătatea care se dăruie celuilalt, dacă este o iluzie, are totuși o *„dimensiune ontologică"*[936], e un joc în ființă care permite translația etică prin dezangajarea sentimentului gravitațional monadic. Continuitatea de la voință la ființare este întreruptă de spontaneitatea morții; devine consecință a angajării istorice, ceea ce nu e propriu imanenței personale, actul, fapta, lucrarea, opera, reziduurile unor modalități de ființare prin care terțul conștiinței ce judecă istoria reduce interioritatea la exterioritate. Moartea, apoteoză a neutralității, traduce sensul persoanei în sens al operei, transformă chipul în obiect de interes istoric, reduce la tăcere cuvântul mărturiei personale, lăsând cronica faptelor să vorbească. Voința personală ca putere de a se împotrivi propriilor opere este

---

[935] „Trebuie așadar să indicăm un plan care presupune și transcende în același timp epifania Celuilalt în chip; plan în care eul se transportă dincolo de moarte și se eliberează din întoarcerea la sine. Acest plan este cel al dragostei și al fecundității, în care subiectivitatea se definește în funcție de aceste mișcări.", *TI*, p. 225.

[936] *TI*, p. 212.

ucisă în judecățile istoriei – formă a violenței memoriei asupra chipului, abuz al temporalității trecutului ce-și arogă persoana a treia, în complicitate conspirativă cu neutralitatea supraviețuitorului pasiv, pentru a judeca persoana întâia a prezenței *la sine*. Prin trecutul care judecă sau este folosit ca argument în judecata altuia asupra mea, voința persoanei vii este violată, descalificată, depotențată, ea poate fi acum condamnată la moarte[937]; *al* trecutului ce judecă, eul voinței prezente nu-și este *la sine* și autonom; este victima heteronomiei dia-cronice, martirul propriului trecut care s-a întors împotriva prezentului prins de judeacata istoriei și angrenat în mișcarea de iminență. A fi amenințat de moarte, adică a nu putea să te dezici de propriul trecut – eul căzut victimă propriei istoricități ce și-a arogat autoritatea unui supraeu. Agresiunea neutralizării istorice ia uneori chipul instituției, își asumă sarcina gestiunii impersonale a destinului interiorității deja obiectivate. Gen ultim al instituției, Statul tinde să devină suma matematică ce preia, printr-o teleologie suprapersonală, sensul singularităților transcendente, dar și configurația relațională ce le așază în scheme etice. Statul joacă rolul fondului ontologic al ființei care, nefiind ea însăși chip al ființării, se propune ca principiu de posibilitate; Statul nu este nimeni, dar vrea să se creadă că este mai mult decât fiecare în parte, pentru că ar fi schema optimă în care pot coabita toți. Istoricitatea este chiar preluarea în sarcina statului a sensului vieților individuale, operarea cu acesta prin alienarea individualității în avantajul interesului contextual. Statul nu se compune din persoane, cât din funcții; eficiența, abilitatea, aptitudinile, tactul, orientarea strategică sunt câteva dintre formele de transpersonalizare necesare funcționării Statului, dar care tind să substituie prin exterioritate sensul interiorității personale. Chipul devine funcție, persoana devine funcționar. Cronica istoriei reprezintă analiză a eficienței acestei alienări; violența e constituită din justificarea autorității Statului asupra responsabilității interpersonale, agresiunea Puterii asupra societății. Voința individuală nu e anihilată în operele Statului, cât alienată de interese transpersonale, manipulată către înfăptuiri cu aparență de scop colectiv. Transferarea sensului ființării separate în sens al operelor Statului încheie o diversiune care s-ar putea defini ca și conversie a ființării religioase/etice în ființare politică. Protejată mai bine împotriva crimei, persoana rămâne însă afectată de o judecată continuă, judecată care ia locul afecțiunii, dorinței metafizice, bucuriei de-a fi împreună cu celălalt. Statul este alienarea polimorfă a chipului celuilalt și moartea lui prematură.

Protecția persoanei împotriva judecății istoriei își fructifică șansele în măsura în care chipul interiorității este suficient de matur, încât separația să nu fie stânjenire sau frustrare, dar și suficient de deschis alterității, încât relația să nu fie concurență a intereselor și posesiunii reciproce. Tendința operei istorice este să trateze chipurile ipseităților diverse ca și forme manipulabile ale exteriorității obiectivate, să opereze cu transcendența interiorității sub angajamentul interesului comun. Totalitarismul judecății istoriste se pronunță asupra evidenței actelor externe din care subiectul poate să lipsească fără ca ele să-și piardă semnificația obiectivă; lipsa eului din contextul în care sunt evaluate actele

[937] „Judecata istoriei se pronunță întotdeauna în contumacie. Absența voinței de la această judecată constă în aceea că ea nu se prezintă decât la persoana a treia. Ea figurează în acest discurs ca într-un discurs indirect, în care ea și-a pierdut deja unicitatea și caracterul de început, în care și-a pierdut deja cuvântul.", *TI*, p. 214.

sale, sunt judecate semnificațiile ființării sale reprezintă victoria memoriei istorice asupra subiecților deveniți personaje, pe seama cărora se justifică, înmormântare a persoanelor în consecințele praxice ale temporalității lor. Însă la un nivel al actualității transpersonale, istoria își prezintă oferta eschatologică preluând limita temporalității individuale vectorizate spre moarte, într-o dimensiune a supraviețuirii transpersonale a operei, expedientul salvării după ce sensul interiorității persoanei în cauză a fost confiscat de vizibilul[938] operei. A fi vizibil, adică descriptibil într-un limbaj ce nu e mărturie și nici dialog, ci cronică a terțului neutru, echivalează cu o astfel de semnificare a temporalității, încât să fie justificată conversia transcendenței în memorie obiectivă. Deși pare să fie acceptat drept criteriu al obiectivității epistemice, experimentul istoric nu dă seamă de poetica interiorității ascunsă în rugă, sentiment, tăceri, camuflată prin literatură sau artă, el fiind în esență o politică a autorității memoriei, timp devenit cronologie unde actele pot fi indicate cu precizie, dar autorul lor nu mai este prezent pentru a le susține.

Pentru Lévinas, între exterioritatea istoriei și interioritatea chipului se manifestă o concurență fără origine, pierdută în zorii unui timp anterior intenționalității, o concurență aproape în formula maniheismului unor principii metafizice, concurență ce are drept poli persoana ireductibilă și categoria ei abstractă. Ființarea personală e ascunsă în invizibil, adică imemorabil, adevărul ei se afirmă în originaritatea spunerii prelingvistice, în deplinătatea semnificării încă intraductibile în sensuri comune. Transcendența interiorității este cea care poate vorbi, dar despre care nu se poate vorbi, iar pentru a comunica cu ea, trebuie să o asculți în opera autosemnificării, spectacol ce se desfășoară sub ochii tăi fără a-ți lăsa privilegiul viclean de-a-i ține cronica, de-a concepe un plan epic. A fi în afara oricărei posesiuni epice nu revine la a fi exclus de istoricitate, cât mai cu seamă la a fi afirmativ contra negației personale pe care evocarea o reprezintă, a fi dreptate a prezenței *aici* contra nedreptății[939] istorice. A avea dreptul la adevăr înseamnă pentru persoana interioară tocmai a deține secretul inconvertibilității propriei ipseități și, o dată cu asta, avantajul cuvântului ultim ce poate fi spus sau ocolit, dar oricum, cel ce este singurul mărturisitor, singura dare de seamă despre transcendență – *„adevărul invizibilului se produce în mod ontologic prin subiectivitatea care îl rostește."*[940] A se menține în secretul invizibilității acordă eului șansa de-a *ofensa*, prin mărturia pe care doar el o poate depune, rațiunile oricât de coerente ale istoriei oficiale. Față de sfiala apologetică a eului invizibil, discursul istoriei pare regulat ca un act de cruzime, fiindcă acesta e emis în numele sferei totalității de la care se abstrage subiectul separat în infinitatea transcendenței, în bunătatea responsabilității. Pentru rațiunile totalitare ale istoriei, separația eului apare ca o erezie

---

[938] „Judecata istoriei se enunță în vizibil. Evenimentele istorice reprezintă vizibilul prin excelență, adevărul lor se produce în evidență. Vizibilul formează o totalitate sau tinde către o totalitate. El exclude apologia care desface totalitatea inserând în ea, în fiecare clipă, prezentul de nedepășit, de neînglobat al subiectivității sale.", *TI*, p. 215.

[939] „Trebuie ca invizibilul să se manifeste pentru ca istoria să-și piardă dreptul la ultimul cuvânt, cuvânt în mod necesar nedrept pentru subiectivitate, inevitabil crud. Dar manifestarea invizibilului nu ar putea indica trecerea invizibilului la statutul vizibilului. Manifestarea invizibilului nu conduce la evidență.", *TI*, p. 215.

[940] *TI*, p. 215.

intolerabilă. Respectul subiectului, fundament al eticii şi ieşire din raţiunile politicului, se formulează în enunţul că *„singularitatea nu îşi poate găsi loc într-o totalitate."*[941]

Proiectul eticii lévinasiene reclamă gândirea subiectivităţii ca originaritate relaţională, a persoanei dincolo de judecăţile istoriei; autoritatea binelui care slujeşte drept criteriu al comportamentului etic nu se consolează cu alibiul zelos al puterii generalităţii nici măcar atunci când îşi ia drept complice pe Dumnezeu. Aplicând măsura binelui, nu se respectă un edict autoritar, ceea ce ar reveni la teroarea faţă de judecata istoriei, cât mai degrabă se pune în joc principiul etic după care teama de moarte se traduce prin teama de a nu comite crima. Angoasa asaltului violent al exterioităţii, una ce menţine subiectul în registrul manifestării etologice, abia atunci devine angoasă cu sens etic când îşi purifică interioritatea de tentaţia omucidului în care vede acum un pericol mai mare decât moartea proprie. Purificarea de tentaţia omorului eliberează eul de terenul pe care sensul morţii poate prinde rădăcini, degajare de extremismul reducţiei celuilalt la obiectivitatea victimei într-o apologetică a separaţiei unde-şi capătă sens devoţiunea, unde este reală bunătatea. Judecata istoriei pune în criză voinţa subiectivă, o somează să răspundă, se adresează direct unei singularităţi. Pe fondul acelei somaţii, responsabilitatea devine infinită, ceea ce trebuie înţeles ca o *„creştere a responsabilităţii pe măsură ce ea se asumă."*[942] Într-o schemă etică, atunci când sensul relaţiei este fiinţarea în vederea vieţii celuilalt, echivalentul bunătăţii, aptitudinea de a-ţi îndeplini datoriile înseamnă a căpăta onoarea unora mai mari. Proporţia dintre îndeplinirea datoriei şi beneficiul drepturilor justifică diminuarea acestora din urmă pe măsură ce prima excelează, iar vinovăţia sporeşte proporţional cu dreptatea[943] – *„cu cât sunt mai drept, cu atât sunt mai vinovat"*.

Sensul bunătăţii în care devine emfatică responsabilitatea trebuie înţeles pe fondul unui exerciţiu chenotic al eului. Golirea de sine, transcenderea dinamicii gravitaţionale a ipseităţii ce ocroteşte sensul separaţiei îşi află echilibrul prin orientarea acelei centralităţi suspendate către persoana celuilalt. Chenoza nu duce la depersonalizarea eului, la neutralizarea lui, ci la înlocuirea etică a centrului de gravitaţie; eul îşi este cu atât mai propriu, cu cât se poate dărui celuilalt. Sensul originar etic al persoanei trebuie căutat în acel dinamism chenotic ce permite o impropriere a ipseităţii proporţional cu măsura ocolului donativ prin persoana celuilalt. Fără să folosească termenul chenoză, Lévinas descrie comportamentul ce poate fi recunoscut sub auspiciile acelei semnificaţii ca o mişcare a interiorităţii care *„nu încetează să se golească şi care se confirmă tocmai în acest efort neîncetat de a se goli"*[944], identificându-l bunătăţii. Mai degrabă decât respectul legalităţii generale, etica oferă excepţia asumării responsabile prin bunătate, consecvent afectării sensibile pre-originare. Abia dacă bunătatea este posibilă, justiţia devine eficientă, adică etica interiorităţii fondează exterioritatea regulii. Excepţia bunătăţii dincolo de lege solicită prerogativa responsabilităţii dincolo de justiţie; eul îşi elaborează

[941] *TI*, p. 216.
[942] *TI*, p. 216.
[943] *TI*, p. 217.
[944] *TI*, p. 217.

relațiile în afara spațiului de obligativitate transpersonală. Sensul etic al eului manifestă separația apologetică adecvată cu asimetrismul schemei în care eul se bucură de exclusivitatea unei asumări la ale cărei condiții n-a conspirat, dar pe care le manifestă în felul unui privilegiu. Sensul eului este cooriginar[945] sensului responsabilității pe care ar fi mai propriu să o înțelegem nu atât ca sarcină, cât ca electiune. Nu vanitatea de a putea fi responsabil, cât privilegiul de-a fi supus unor exigențe infinite – *a sluji celui sărac, străinului, văduvei, orfanului* – întemeiază etica. Iar exercițiul bunătății nu e acela în care cineva atotputernic poate îndrepta toate suferințele celuilalt; este acela în care unul dintre semeni, slab, vulnerabil, supus eșecului, suferințelor și morții, își ia o sarcină infinită pe care n-o poate duce la capăt, dar e cu atât mai aproape de infinitatea capătului, cu cât perseverează în neputința devotiunii. Cercul ființei ar rămâne mereu vicios fără prezența unor astfel de centralități etice, cu atât mai semnificative, cu cât ivirea lor pare să fie împotriva a însești regulilor ființării – excepția etică declasează regula ontologică. Bunătatea absolvă[946] eul de imanența mortitudinii.

Divertisment, bavardaj, eufemism, bagatelă – tehnici de supraviețuire

Nu se poate negocia moartea; sfera din care vine ea este invizibilă, în spatele ei nu pare a fi cineva de al cărui arbitrar ea să depindă, nu există un celălalt personal la a cărui autoritate să se poată recurge pentru găsirea unei soluții. Și când spunem asta, am ieșit deja din câmpul de discurs mitico-religios unde figura lui Dumnezeu și a diavolului ușurează explicația, însă dislocă sensul discursului plasându-l între parantezele unor supoziții preluate și utilizate în mod dogmatic. Nu decidem noi dacă sus-numitele figuri hotărăsc în cadrul unei drame hipercosmice manifestarea morții în lume; încercăm să operăm cu sensul morții în temeiul strict al actelor de experiență, făcând abstracție de orice supoziție suplimentară. Este vorba doar de ceea ce se arată comprehensiunii subiective și intersubiective, de modul în care parvine, se exprimă și se escamotează moartea, căci este impropriu să vorbim la acest nivel de o salvare în sens religios. Sigur că învierea în care unele religii cred, translația vieții în cadrele unui paradis post-mortem, eliberarea nirvanică, printre altele, sunt numărabile printre cele mai seducătoare proiecte eschatologice găsite de-a lungul istoriei religioase. Noi însă ne mulțumim a vorbi despre comportamentele în fața morții atunci când nu se manifestă în cadrele vreunei eschatologii; cum anume e întâmpinată moartea atunci când în spatele ei este doar neantul și nimeni nu are o soluție mesianică?

---

[945] „A spune *eu* – a afirma singularitatea ireductibilă în care se produce apologia – înseamnă a deține un loc privilegiat față de responsabilitățile pentru care nimeni nu mă poate înlocui și de care nimeni nu mă poate dezlega. A nu te putea sustrage – iată eul.", *TI*, p. 217.

[946] „Bunătatea constă în a te poziționa în ființă în așa fel încât Celălalt să conteze mai mult decât tu însuți. Pentru eul expus alienării puterilor sale prin moarte, bunătatea presupune astfel posibilitatea de a nu fi pentru moarte.", *TI*, p. 219.

Martin Heidegger şi, pe urmele lui, Lévinas[947] găsesc în bavardaj o atitudine posibilă şi des frecventată; experienţa cotidiană, una care caută să se ţină cât mai bine la adăpost dacă nu de moarte, măcar de trauma întâmpinării ei, cultivă tipul de evaziune care constă în a descalifica moartea bavardând mult şi inutil despre ea ca una ce încă nu a venit, şi acest *nu încă* savurat de verbiaj permite răgazul unei cure de descalificare astfel încât, dacă ea va veni, odată şi odată, să pară cu totul facilă, neînsemnată, jalnică. Este vizibil faptul că doar ceilalţi mor, că moartea este exclusă în fiecare moment al experienţei, şi asta poate garanta o anume fervoare a bagatelizării ei, îngăduie gloria contextuală a certitudinii că nu s-a murit, că nu se moare. În bavardaj se atenuează gravitatea angoasei, neantul care ameninţă este măcinat de cuvintele inutile care sunt rostite nu pentru a comunica ceva cu sens despre moarte, ci doar pentru a se etala în nonsensul frivolităţii lor; bavardând, este corupt limbajul însuşi, este descalificată puterea semnificării pentru ca astfel, spunându-se, să nu se poată spune nimic şi ca semnificaţia morţii care a intrat şi ea în limbă alături de celelalte semnificaţii să fie alienată, coruptă, fără sens. Limbajul manifestă teroare asupra omului atunci când precizia sensului aduce cu sine incalificabilul fatalităţii. Bavardajul e o tehnică spontană de destrucţie semiologică, rit de disoluţie a calităţii întemeietoare, conversie a sensului în contra sau non-sensuri pentru ca, eliberat de teroarea limbajului ce poate vorbi despre moarte, omul să se simtă oarecum eliberat, în afara ameninţării sensului morţii, protejat de inexprimabilitatea verbală. Tehnica bavardajului are semnificaţia unei destrucţii a limbii, regresie în pre-ordinea oricărui sens, retragerea la adăpost de ceea ce poate fi spus pentru a fi sigur că astfel moartea nu poate fi spusă – a omorî limba care ameninţa să vorbească despre moarte, prevenind posibilitatea survenirii morţii. Lupta cu moartea e în esenţă luptă cu sensul ei, cu limba care face ca acel sens să poată fi rostit şi, astfel, să pară un edict ce exclude eschiva. Dacă moartea nu ar putea fi spusă, ea nu ar ocupa cu sensul ei ameninţător preocuparea senină de sine a conştiinţei dilatorii, nu ar exista angoasa morţii, dacă nu s-ar şti de moarte. Or, se ştie de ea tocmai pentru că cineva a comis gafa originară de a vorbi despre ea, de a o introduce în limbă şi a o face astfel de rostit, comunicabilă. Se moare nu din momentul în care cineva s-a născut, se moare numai din clipa în care cineva ştie de moarte, vorbeşte de moarte.

Verbiajul despre moarte produce realmente moartea ca sens ce viciază opera ipseităţii tihnite a unei conştiinţe. Se moare chiar în sensul morţii; moartea nu vine din natură, nu e de găsit în afară. Copilul inocent nu moare, chiar dacă el poate să se sfârşească; de asemenea, nu moare animalul şi îngerul. Moare numai cine ştie că moare; se moare, oricât ar părea de stupefiant, în limbă, în semnificaţiile culturale ale morţii. A distruge limba în care se moare, a elimina semnificaţiile morţii, a restaura tăcerea prelingvistică unde nu se ştie nimic de moarte şi nu poate fi spus nimic despre ea – iată ce se caută în bavardaj. Repetând, spunem că bavardajul nu e un rit elaborat, nu e o tehnică conştientizată pe care

[947] „Printre modalităţile de a fi ale cotidianului se află, înainte de toate, bavardajul. Acest bavardaj rezumă atitudinea în privinţa morţii: se moare cândva, dar încă nu acum. Există deci o certitudine a morţii, dar gravitatea ei este parcă atenuată de această amânare. Acesta este echivocul bavardajului, în care certitudinea nu este certitudine autentică a morţii.", *MT*, p. 84.

cineva să o poată difuza celorlalți; bavardajul e un comportament obscur și spontan ce vine dintr-o preistorie a ființării, unde încă se resimte tihna protectoare a tăcerii. Ne putem întreba de ce nu se tace direct, de ce se vorbește în răspăr. Limbajul are această virtute de a putea fi folosit împotriva lui, a vorbi fără a comunica, a vorbi fără sens, a prelua cuvintele pentru a distruge sintaxa, semantica, logica, poetica, a tulbura apele comunicabilității, a reduce verbalitatea la haosul unei sonorități îngălate unde nu se mai spune și înțelege nimic, deși se vorbește. Putem lectura în tehnica bavardajului, și de aceea o și numim tehnică, în afara sensurilor acordate de Heidegger sau Lévinas, ca un tip de comportament profund religios, cu sens terapeutic, orientat spre dezamorsarea angoasei morții, spre escamotarea problemei, spre eufemizarea și, până la urmă, omorul ritual prin *regurgitarea limbajului* morții, prin topirea sensurilor în pura bâlbâială, haos pre-originar, unde viață și moarte par indistincte. Limba ca autoritate transcendentă ce garantează ordinea logică și o dată cu ea, un tip de justiție e cea care permite formularea morții ca sens și ca lege, cea care spune că *se poate* muri și că *vei muri*. Pentru a scăpa de moarte, trebuie subminată instanța ce-o garantează, trebuie sacrificată autoritatea transcendentă a limbii, trebuie provocată o invertire de-semnificantă, trebuie alungată din lume ordinea în care ceva capătă sens. Moartea dispare o dată cu sensul ei, unul ce a fost impus în limbă. Bavardajul este o tehnică entropică ce provoacă disoluția sensului morții, etalare de cuvinte ce și-au pierdut logosul, anarhie a sensurilor care face de nerecunoscut sensul morții, *sălbăticirea limbajului* astfel încât în starea analfabetă să nu poată fi aflat nimic despre moarte.

Dacă a avea sens înseamnă a te menține în limba care garantează sensul, a avea certitudine înseamnă de asemenea a te menține în experiența limbii. Dincolo de limbă se pierde și sensul, și certitudinea. Prin bavardaj, eul se exilează conștient în non-sens și ne-adevăr[948], se protejează de sensul și adevărul mortitudinii, degajă epifenomenele reziduale ale compromiterii, întreține tehnologii disimulative sau de camuflare. Faptul simplu de a tăcea ar permite încă morții răgazul amenințării, ar fi prilej de angoasă meditativă; se bavardează chiar pentru a submina tăcerea amenințătoare și răgazul ofensiv al morții; se ține la distanță ceea ce este inevitabil, e neutralizat în impersonalul *Se* ceea ce este cel mai propriu. Vorbind despre moarte ca despre ceva cu totul abstract și obiectiv, cel ce bavardează își confirmă în chiar actul ca atare faptul că a scăpat, că nu e privit personal. *Se* poate muri, dar nu acum, nu tocmai eu.

Dacă nu este complet compromisă și de-semnificată prin bavardaj, preocuparea morții poate fi denaturată în distracție, divertisment, în modurile piezișe, indirecte și improprii de a vorbi despre ea. Divertismentul este vorbire de suprafață, analiză la nivelul superficialității celei mai accesibile simțului comun, astfel încât lasă impresia că lucrul analizat ca divertisment nici nu are vreo esență, nu e deloc important, nu se pretează la vreo tratare mai serioasă. Nu faptul că moartea este lipsită de gravitate permite o tratare superficială; dimpotrivă, tratată cu superficialitate, analizată ca divertisment cum, de pildă,

---

[948] „*Dasein*-ul cotidian își voalează posibilitatea cea mai proprie – el se află deci în ne-adevăr. Certitudinea pe care o are despre moarte este inadecvată, ea este învăluită.", *MT*, p. 85.

e discutată cotația la bursă, modelele de automobile, scorul unor meciuri de fotbal, moartea își pierde gravitatea, este diluată, se poate asimila ca un fapt divers printre celelalte. Faptul divers întreține orizontala unor schimburi de informații plate, mărunte, lipsite de consecințe; a strecura ca din neglijență moartea printre acestea îi toceşte ascuțimile, o banalizează, o împinge la periferia neglijabilă a semnificativului, o transformă într-o bagatelă. Toată aura de fatalism obscur cu care a îmbrăcat-o o întreagă tradiție culturală, toată morbiditatea hipnotică, infailibilitatea ce paralizează mințile metafizicienilor poate fi destructurată prin bagatelă, prin ironie, batjocură.

Moartea se manifestă în felul în care se vorbeşte despre ea, în felul în care este semnificată; poate fi o zeiță orientală voluptuoasă şi tandră, care are nevoie de partener pentru a-l desfăta într-o nesfârşită suită de rituri magico-erotice şi asta să fie justificarea morții, ori poate fi vrăjitoarea bătrână şi urâtă, dotată cu fatidice ustensile de tortură ce are nevoie de pacienți pentru a-şi defula maleficele propensiuni. Reprezentările morții definesc în bună măsură specificul unei culturi. Angoasa, groaza, disperarea dinaintea morții sunt afecte cultivate cultural, de aceea se poate eufemiza sau chiar exorciza chinul provocat de frica de ea. Atâta vreme cât se ştie că moartea e inevitabilă, problema practică devine cum să se evite afectarea conştiinței de către moarte. Metafizica morții nu ține de aceea că viața se pierde; dimpotrivă, faptul că moartea e semnificată ca şi conştiință a vieții e lucrul cel mai interesant pentru ea, faptul de a trăi cu gândul morții ori afectat de rețeaua sentimentelor sumbre întreținute de frică. Divertismentul nu este o terapie preventivă, nu poate evita moartea ca sfârşit al vieții, dar poate evita moartea ca problemă angoasantă pentru conştiință. În ultimă instanță sau ca performanță practică, divertismentul ca şi bavardajul, ironia, bagatela, cinismul sunt efectiv tehnici de supraviețuire.

Între tehnicile de supraviețuire, deşi nu le numeşte astfel, Jankélévitch plasează *banalizarea* morții şi *escamotarea tragediei* pe care, eventual, o constituie. Singularitatea morții frapează conştiința prin chiar incomparabilul ei, prin şocul diferenței[949] față de *altceva*-ul vieții. Moartea unuia singur pare mai gravă decât o moarte colectivă. Într-un grup suficient de mare, în stare eventual de război, moartea este mult mai puțin frapantă, căci se raporteaza imediat la orizontala sumei – sunt mulți care mor, sunt o mulțime, nu este numai el, numai eu; toți, la urma urmei, sunt sau pot fi morți. Un lagăr de exterminare, un câmp de luptă, un crematoriu expun vulgaritatea absolută a morții – cadavre fără identitate, fără nume, fără diferență, pierdute deja în anonimatul purei biologii aluvionare, ființe de care nu mai e nevoie, care nu mai au nimic de spus şi fără de care lumea e întreagă şi continuă să existe în acelaşi lanț de regularități, de gafe şi miracole. Repetiția, suma, raportul statistic estompează diferențele absolute. Suma celor morți conspiră împotriva privilegiului de-a supraviețui, descalifică avantajul provizoriu de a fi lăsat încă la o parte. Moartea unuia, a celui vizat, şochează pentru că pare o excepție,

[949] „...între acel *Se* anonim care este Toți şi Nimeni pe de o parte, şi eu însumi pe de altă parte, diferența e într-adevăr metafizică, cu condiția ca prin eu însumi să se înțeleagă nu eul, adică conceptul gramatical al persoanei întâi, ci eu pur şi simplu, eu fără articol, eu, cel care spun eu chiar aici şi în clipa aceasta...", *op. cit.*, p. 22.

un intrus, o neregulă; moartea unei sume aduce regularitatea, comunul, banalitatea, acționează ca anestezic asupra conștiinței martor. De la mirarea îngrozită a celei dintâi morți până la oboseala de-a mai număra victimele ei, conștiința parcurge de fapt o disoluție a certitudinii naturalității privilegiului vieții; aproape că devine natural să fie gândită supraviețuirea ca excepție, ca anomalie, ca neregulă – inversiune a raportului de semnificare.

Moartea, dacă ar fi sigur că ea anunță neantul, nici nu ar trebui numită direct; se poate recurge la eufemism, se pot folosi conceptele-tampon, după cum ni se recomandă în *Tratatul despre moarte*. Șocul întâlnirii cu neantul poate fi amortizat[950] de intermediari circumlocutivi, poate fi domesticită distanța ce amenință o conștiință mereu nepregătită. Problema indigestă a neantului poate fi asimilată printr-o cură de metaforizare. În eufemism, eul se referă la neant vorbind despre altceva, îl semnifică prin sensuri cu care conștiința operează mai senin, cum ar fi: *Paradis, Insulele Fericiților, Loc Supraceresc, Nirvana* etc. Refuzând să se vadă pradă neantului, conștiința preferă imagini ale unei heterospațialități sublimate unde moartea poate fi eliberare, drum către un mai bine, salt ontologic într-o lume superioară. Grecul virtuos crede că va ajunge în Insulele Fericiților, creștinul speră în Paradis, musulmanul sau iudeul speră și ei într-un alt paradis, budistul se pregătește pentru Nirvana – imagini prin care neantul e convertit în loc dezirabil care să permită o locuire apoteotică; conștiința nu-i poate permite morții să-i retragă privilegiul locuirii, de aceea preferă neantului un spațiu locuibil, care poate fi topologie fantastică în ultimă instanță, una cu relevanță la nivelul conștiinței și limbii. A eufemiza moartea, act ce se face prin așteptarea ei vorbind despre altceva, care pare să fie mult mai important chiar în perspectiva deschisă de moarte; Socrate așteaptă clipa execuției vorbindu-le prietenilor despre șansele sufletului nemuritor și virtuos: Isus le vorbește discipolilor despre Înviere și Împărăția lui Dumnezeu; Buddha le dezvăluie oamenilor secretele Nirvanei. Prin acele discursuri eufemizante moartea nu mai este un fapt ultim, nu mai are ultimul cuvânt. Ea este inevitabilă, dar *apoi*, acest *apoi* visat și dorit de orice muritor, vine ceva *mai bun* decât ceea ce se pierde prin moarte. A converti sensul morții, dintr-un rău absolut într-un bine sau măcar într-un intermediar către un mai mare bine, iată ce se vrea prin tehnicile de supraviețuire. Soluția religioasă este una radicală, definitivă, dincolo de orice rezervă sceptică. Filosofia morții se rezumă la modestia unei scurcini terapeutice provizorii, a face semnificativă pozitiv așteptarea morții, și asta justifică asimilarea unui gen de discurs filosofic tehnicilor de supraviețuire. Avem în vedere nu doar consolațiile stoice, ci chiar nihilismele de diverse nuanțe. A proclama nonsensul vieții înseamnă a lua morții materialul prin care gravitatea ei s-ar justifica. Nu poate aduce un sens tragic o moarte care se anunță vieții neînsemnate, o moarte ce culege fructe putrede, una ce neagă o realitate preventiv descalificată. Pentru nihilist, moartea nu este decât inutilitatea unei redundanțe, negarea unei negații, destrămarea unei iluzii.

[950] „...răgazul meditației, ca și circumlocuțiile pudice ale limbajului, amortizează contactul nostru prea direct cu moartea; lipsiți de curajul necesar pentru a suporta o astfel de prezență față în față, ne vom gândi propriul neant printr-un obiect interpus, traversând zona neutră a termenilor medii și a conceptelor-tampon.", *op. cit.*, pp. 19-20.

Menținerea în nimicnicie permite nihilistului să se răzbune pe inevitabilitatea morții: dacă tot vine, moartea vine degeaba, pentru că nu are ce să ia. Nonsensul vieții a anulat deja sarcina morții. Neantitatea preventivă a conștiinței de veghe anihilează materialul pe care se constituie sensul morții, efectuează o negație eufemistică pentru ca reala negație să nu-și mai merite sensul. Nu se poate a nu muri, dar se poate face a nu însemna nimic faptul de a muri, asta printr-o abrutizare a sensurilor limbii cu care nihilismele rafinate știu opera – „*haideți să nu mai vorbim despre moarte, atunci ea nu va mai exista*". Nu este cazul lui Lévinas, căci, repetăm, salvarea lui se produce în responsabilitate, în fidelitatea donației psihice și, mult mai concret, în fertilitate prin transcendența filială.

CAPITOLUL VIII

LĂMURIRI SUPLIMENTARE. PRECIZĂRI. CONCLUZII

Sensul eschatologic al eticii, eliberarea infinitului de totalitate

Partea finală a lucrării noastre se va obliga, după un travaliu încercat mereu de riscul alterărilor unei opere care nu se exprimă decât pentru a-şi asigura imunitatea la hermeneutici, să redea, oarecum concluziv, tezele nucleare, termenii proprii, sensurile particulare, ideile noi, încercările de depăşire a anumitor momente critice ale tradiţiei filosofice europene cu trimitere expresă către idealismul raţionalist, totalitarismul neutral al raţiunii absolute hegeliene, maniera constitutivă a alterităţii prezentă în anumite regiuni ale fenomenologiei şi, ca ultimă izbândă, smulgerea sensului filosofiei şi al manierei de speculaţie filosofică de sub hipnoza provocată de Heidegger. Opera de reformator şi hierofant pe care Heidegger a elaborat-o, între cele mai disputate ale sec. XX, şi-a găsit critici încă în imediata ei contemporaneitate, în special în filosofia limbajului, în analiza logică şi epistemologie. Lévinas nu este decât unul dintre foarte mulţii reprezentanţi ai filosofiei europene care se antrenează în adversitatea heideggerianismului, dar căruia, desigur, i se recunoaşte adesea debitor. O filozofie afectată de ambiţia impunerii unei paradigme noi nu se poate constitui doar ca hermeneutică a unui sistem sau altul din cele clasicizate, decât dacă imperativul ei rămâne apologetica uneia dintre alternativele concurente. Altfel, ea trebuie să rişte alternativa ori, emancipându-se de prejudecata dominaţiei unicităţii, să edifice conştient un joc al pluralităţii în care relevanţa să parvină pe linia efectului etic. Dacă Lévinas se formează ca avocat al heideggerianismului, el devine, peste timp, unul al acuzării.

Un proiect etic, şi aici trebuie recunoscută inferenţa sensului metafiziciii, observă şi acordă diagnoze, apoi previne asupra eventualelor crize şi pericole. Nu se refugiază în puritatea operei de semnificare, ci vede consecinţe sociale, discerne binele de rău, se îngrijorează în chip responsabil de celălalt în faţa căruia e gata să-şi recunoască vina. Etica e o filosofie născută din trăirea împreună cu celălalt în condiţia socială, unde se greşeşte, unde pândeşte violenţa, agresivitatea, răul, unde celălalt suferă de fragilitate şi, fără vreun preaviz, îmi este dat în grijă. Etica nu se produce ca sistem în care eul gândeşte din

perspectiva ființei, în care ontologic e fixat, care-i constituie fondul și condiția de ființare; etica se produce ca filosofie a eului în fața[951] altui eu, separat, ireductibil, eventual advers, și în așa fel, încât el să nu fie anulat în rațiunea universală, să nu fie remis fondului ființei, unde deja actele își pierd consecințele etice. Celălalt este în pericol și eu am sarcina de a-l salva – ca proiect etic ce nu se sfiește să-și asume emfaza eschatologiei. Sensul salvării îl vom găsi în responsabilitatea împinsă până la culpabilitate pentru moartea celuilalt.

Lévinas nu este singurul care propune un sens metafizic pentru responsabilitate. Cum observa S. Plourde, încă din 1957, Vladimir Jankélévitch[952] pune problema unei „responsabilități metaempirice" al cărei conținut „misterios" ar fi foarte greu de precizat. Există incontestabile convergențe între concepția lui Jankelevitch și Lévinas, dar și deosebiri semnificative. Ambii consideră responsabilitatea metafizică infinită și indeclinabilă[953], revenind fiecărei persoane care are *„datorii irezliabile față de alții"*, că ea constituie vocația istorică a subiectului care răspunde relației cu celălalt ca la o chemare. După Jankélévitch, responsabilitatea angajează nu atât acțiunea (*le Faire*), faptul de *a face*, cât ființa, faptul de *a fi* (*l'Être*). Responsabilitatea poate fi asumată, după Jankélévitch, întrucât conținutul ei derivă din libertate. Aici Lévinas se detașează radical de concepția celuilalt filosof francez, insistând asupra faptului că responsabilitatea este anterioară puterii deciziei, este imemorială, pre-originară și *an-arhică*, venind din sensibilitatea în care urmele celuilalt precedă condiționarea intențională. Subiectul etic este asignat, citat la responsabilitate, fără a-i fi permis în prealabil repaosul deliberării și deciziei.

Dar poate fi eul responsabil pentru sau față de altul fără a fi în prealabil responsabil de sine? Iată o întrebare la care ne poate sugera un răspuns Bernhard Waldenfels[954]. A fi responsabil de sine revine pentru un subiect potențial, autor al unor acte ce-l vizează pe celălalt, la a putea „răspunde" pentru a-și justifica ceea ce spune și face. Justificare în fața celuilalt sau a unei instanțe morale ori juridice e testul care contează în vederea obținerii unei posibilități de recunoaștere, în temeiul criteriului universalității. Însă mai înainte ca această instanță neutră să se poată pronunța asupra actelor unui subiect, trebuia ca el însuși să-și poată judeca propria atitudine, printr-o interiorizare[955] a legii morale, astfel încât cel ce face și cel ce judecă sunt una și aceeași persoană, responsabilă acum dinaintea

---

[951] „La revélation de l'infini qui entraine le primat de la morale et des catégories – la responsabilité, le respect, la discrétion – se produit dans le rapport avec autrui, avec le visage d'autrui, doné d'un sens autonc qui pour signifier n'attend pas l'intentionnalité cognitive, la vision totalisante, la compréhension du sens de l'histoire.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 117.

[952] În *Revue internationale de philosophie*, vol. II, nr. 39, 1957, pp. 69-74.

[953] Referindu-se la cartea fundamentală a lui Lévinas, S. Plourde remarcă: „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence tente précisément d'éveiller le Moi à la dimension d'une responsabilité indéclinable qui donne un sens à la relation absolue reliant la subjectivité et altérité.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 8.

[954] Cf. studiul *La Responsabilité*, în vol. *Positivité et transcendance*, ed. cit.

[955] „Lorsque l'instance législative extérieure cède la place au tribunal intérieur de la conscience et que l'entretien avec Autrui s'efface devant un monologue de l'âme, alors je deviens à la fois l'accusé et l'accusateur. La «responsabilité devant Autrui» et le «rendre Autrui responsable» reposent sur une responsabilité de soi dernière, radicale et universelle. Dans cette responsabilité se rencontrent liberté et loi, spontanéité de la première personne et régularité de la troisième.", cf. Waldenfels, *op. cit.* p. 264.

celorlalți. Posibilitatea responsabilității de sine își întâlnește limitele în faptul că originea actelor subiectului nu coincide cu libertatea interioară, survine în relația cu ceilalți care afectează pre-originar, întreținând totodată anume finalități provizorii. Rostirea și acțiunea în relație sau în fața celorlalți se supune în chip spontan regularităților, legilor, comunicării, binelui, sensului. Celălalt întâmpină sensul a ceea ce eu fac sau spun prin medierea subînțeleasă a acestor instanțe neutre ce-l garantează în numele unui terț. Răspunsul constituit de responsabilitate nu vine să lămurească o chestiune, nu impune o matrice de inteligibilitate unei arii problematice; el vine imemorabil din anterioritatea oricărei angajări de problemă, din starea de afecțiune a sensibilității pre-originare. De aceea el este situare etică, responsabilitate[956] mai degrabă decât răspuns, rostire mai veche decât orice spusă, signifiantă înaintea limbajului.

Violența anturează destinul istoric al ființei umane, câtă vreme pluralitatea eurilor nu are caracter matematic, nu e reductibilă la omogenia unor monade ce-și parazitează regulile. Alteritatea conține în sine condiția adversității, a opoziției, a violenței. A gestiona diferența interpersonală – diferența ca divergență teleologică – este sarcina unei filosofii etice. Aceasta se opune politicii ca artă de a manipula violența în scopul victoriei asupra celuilalt. Politica nu dezamorsează violența, ea, confundată cu însuși exercițiul practic al rațiunii, controlează consecințele violenței în avantaje strategice, extrage victorii din contextualizarea omuciderii – în expresia extremă a violenței, războiul. Războiul nu descalifică morala, eventual relativizează criteriile acesteia, impune o realitate în raport cu care *„nimeni nu poate lua distanță"*[957]. Conceptul totalității, dominant în metafizicile occidentale, exprimă violența integratoare a existentului fără de existenți. Starea violentă se impune ca fatalitate a imanenței ființării; omogenul ființei absolute nu-și manifestă epifaniile istoriale decât în eterogenul intereselor particulare, obligatoriu adverse. *Homo homini lupus* nu enunță un principiu de sapiență politică, ci însuși caracterul istorial al ființei. Violența e ceea ce amenință individuația ființelor, dar mai profund, caracterul afectării reciproce și continuitatea în ipseitate a persoanelor; afectarea violenței se ivește în operă o dată cu exterioritatea. Grija etică își propune să dejoace sensul operelor violenței, să integreze relația cu celălalt într-un proiect eschatologic; chipul celuilalt semnifică mai mult decât orizontala ontologică a ființei ființării, ei este exces în raport cu totalitatea, este dincolo de întregul care tinde să-l justifice, mai expresiv decât orizontul în care devine vizibil, mai rațional decât rațiunea ce pare a-l fonda. Unicitatea lui se arată ca

---

[956] „...Lévinas tire la conclusion inaccoutumée que la responsabilité pour l'autre non seulement précède l'échange dialogique de questions et de réponses mais encore toute initiative libre, tout engagement de ma part. La réponse de la responsabilité est une réponse «répondant, avant tout entendement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent.» Une responsabilité qui se dérobe à toute initiative renvoie a un «pré-commencement» an-archique plus initial que tout commencement que j'initie, à un passé originaire plus passé que tout présent que je me remémore, à une passivité originaire plus passive que tout souffrir que j'endure; elle renvoie en tout a un être charnel originaire dans la peau duquel je ne me sens pas a l'aise ni chez moi (...) J'arrive toujours déjà trop tard pour endosser ma responsabilité; la réponse de ma responsabilité précède toujours la réponse que je donne.", cf. Waldenfels, *op. cit.*, pp. 274-275.

[957] *TI*, p. 5.

separație a unei exteriorități, alteritate ireductibilă, și în asta, infinitate și transcendență, neînglobat și neînglobabil. Astfel, el se situează dincolo de fenomenologia constitutivă, dincolo de istorie, de memoria colectivă ce l-ar transforma într-un element arheologic, în opera lui *se zice că*; celălalt al istoriei e unul despre care *se zice că*, se vorbește în absență, e judecat în contumacie. Etica îl lasă[958] pe el să vorbească, îl recunoaște ca martor al propriei edificări, ca suportul reprezentării în fața celuilalt, în fața mea. Demnitatea ființei separate este vizibilă în libertatea ei de a se adresa altuia, de a apela liber, de a remite semnificația unicității prezenței interioare ce-și transcende contextul. Sensul lévinasian al eschatologiei se lecturează ca dreptatea făcută personalului prin smulgerea lui din genericul totalității. Acea situație în care totalitatea rămâne în urma persoanei, când este denunțată ambiția generalului, e prilejul apariției expresive, exclusive, infinit particulare a chipului celuilalt. Întâlnirea chipului celuilalt provoacă o uitare a ființei, îndepărtare a neutralității ei în chiar iradierea strălucitoare a singularității. Ceea ce nu înseamnă că locul ființei este luat de un chip particular, riscând astfel să-și piardă fundamentul; înseamnă doar că istoria chipului debutează ca exces pe deasupra ființei, că patosul expresivității devine orizontul unei emfaze neincluse în condițiile ființei și netransferabile alterității – infinit al individuației chipului, cel care, în chiar schema relațională, scapă mereu gândirii prin sensuri comune. Experiența prin excelență, gândirea nu aderă la și nu epuizează sensul alterității – chipul celuilalt manifestă infinitatea, verticalizată de *Înălțime*, scăpată gândirii ce vrea să o gândească. Dincolo de edificiile doxice, relația etică devine mai mult decât un simplu proiect filosofic, consum de experiență în preajma infinității[959] celuilalt. Sensul ultim al eschatologiei apare cu depășirea violenței ființei în eliberarea singularității chipurilor, adică eliberare a *ideii infinitului* de *ideea totalității*, merit care ar trebui recunoscut, poate nu totuși exclusiv, lui Lévinas.

Separația în idee a infinitului de totalitate, dar și mai profund, separarea sensibilității afectate de totalitatea *cogito*-ului, care proclamă dia-cronia ca esență a subiectivității, va decide originalitatea eticii lévinasiene. Ideea infinitului nu se gândește, ea se produce ca operă a infinității[960], ca receptivitate la mai mult decât poate fi cuprins și, apoi, ca eros fecund, ca producere în sine a infinității chipului altuia ce nu poate fi deținut și nici comprehendat, ofertă a infinității heterocrone. Infinitul pune conștiința în mișcare ca operă

---

[958] „Ideea unei ființe ce debordează istoria face posibilă existența unor ființări în egală măsură angajate în ființă și personale, chemate să răspundă la propriul proces și, ca atare, deja adulte, ființări care, tocmai de aceea, pot efectiv să vorbească și nu doar să împrumute buzele lor discursului anonim al istoriei. Pacea e tocmai această aptitudine de a vorbi.", *TI*, p. 7.

[959] „L'éthique est le champ qui dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport. L'éthique c'est l'éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale – c'est-à-dire l'au-delà de l'expérience. Témoiné – et non thématisé – dans le signe fait à autrui, l'Infini signifie à partir de la responsabilité pour autrui, de l'un pour l'autre, d'un sujet supportant tout – sujet à tout – c'est-à-dire souffrant pour tous, mais chargé de tout; sans avoir eu à décider cette prise en charge s'amplifiant glorieusement dans la mesure où elle s'impose. Obéissance précédant tout écoute du commandement.", *AE*, p. 232.

[960] „Éthique s'entend donc comme la description des mouvements profonds (...) qui agitent l'humain structuré comme inter-humain dont l'intrigue se trace comme l'infinition de l'Infini.", cf. Jaques Rolland, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000.

a ospitalității față de un străin şi ca parentalitate – fiul ce vine din mine, dar ca un altul ce vine către mine –, invertire a mişcării de iminență a morții – dintr-un viitor mai îndepărtat decât limita perspectivei mele. Altul, omolog separației şi infinității, e întâmpinat ca urmă (*trace*) înainte de a fi înțeles, înainte chiar de a fi ascultat; advenienta lui dintr-o heterotemporalitate angajează travaliul infinitiei ca experiență degajată de toate exigențele cunoaşterii, una ce astfel nu riscă să eşueze în tematizare, doctrină, ideologie. Adevărul celuilalt este transcendența[961] lui, revelată ca interval dia-cron în dorința metafizică şi ca înălțime etică în *Illeitate*. Etica pretinde această recunoaştere cu atât mai mult, cu cât este „aberantă" (Waldenfels) pretenția de a fonda temeiurile ei în afara acestei convingeri principiale, la fel cum toate lucrurile lui Platon tind către Bine şi toți subiecții lui Kant trebuie să respecte imperativul categoric.

Transformarea convexității celuilalt în concavitate a aceluiaşi

În relația socială se consumă *trama logică a ființei*[962]. Persoana celuilalt nu se epuizează în sensul individuației, nici nu rămâne în conceptul care ar vrea să o înglobeze. Altul, celălalt, tu reprezintă moduri în care cineva e constituit prin indicație exterioară, e menținut în ex-centralitatea unui subiect care se referă teoretic ori face trimitere prin mişcarea indexului, orientează atenția unui terț exterior către aparentul, epifania unui deconspirat de ființă, a unuia găsit în afara intimității cu sine. Persoana celuilalt se decide în esența ipseității[963] ei ca autoreferențialitate, ființare la sine conştientă de exclusivitatea propriei interiorități. A fi unic înseamnă a se identifica din interior, a fi la adăpost de orice analogie, generalitate, experiență ori reducție. Interioritatea unui altul[964] se dezvoltă în afara jocului de analiză pe care-l elaborează spectatorul căruia i se oferă contextul unei realități vizibile. Celălalt nu este văzut ca eu sau în eu. Mişcarea de constituire a interiorității se derulează în ascunsul oricărei experiențe, indică un *a priori*[965]; ea este semnificată ca transformare a *convexității* aparente a unui exterior în *concavitate* a ființării subiective la sine, ca ipseizare. Deşi ar putea fi suspectat, riscul ruperii relației cu celălalt nu devine prin asta iminent, căci, o repetăm, separația care e fundamentul etic al

---

[961] „Evanhie par la transcendance de l'infini, la subjectivité se reconnaît engagée, sans son consentement, dans une intrigue qui la situe «au-delà de l'essence», a un niveau qui n'est plus celui de l'ontologie, différent également des domaines de la théologie et de la psychologie, qui n'appartient ni à l'ordre religieux, ni à l'ordre juridique.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 8.

[962] *TI*, p. 257.

[963] „L'ipséité est «la possibilité de posséder», c'est-à-dire d'annuler l'altérité du monde; c'est la limite idéale d'un processus ouvert d'identification, à travers la prise de conscience et le dépassement des altérations subies et retenues dans la protension vers l'extériorité.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 51.

[964] „L'intériorité du moi c'est son altérité. Le moi n'est moi qu'en étant autre. Etre moi, c'est être distinct des autres, c'est être un des autres.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 101.

[965] „Si je n'étais autre à priori, c'est-à-dire avant d'être pour autre, je ne serais ne pas autre a posteriori, affirme Carabellese, je ne pourrais pas être perçu comme autre. Être autre-à-priori c'est vivre intérieurement.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 101.

relației, presupune transcendența, dar în același timp recunoaște pre-originarul urmei (*trace*) celuilalt în sensibilitate. Urmele, formele prime ale legăturii cu celălalt nu sunt eliminate prin jocul revenirii la sine în interioritate, una ce rămâne afectată dia-cronic, chiar dacă celălalt nu ar mai fi prezent în chip imediat. Proximitatea se decide la nivelul acelor impregnări pre-originare, fapt care ne legitimează susținerea că relația etică, neconstitutivă este determinată în chip metafizic la nivelul pluralității sensibile. Prin afectarea sensibilă, subiectul parcurge, într-o mișcare opusă intenției, drama responsabilității infinite pentru celălalt.

Ființa celuilalt impune exterioritatea; curbura spațiului intersubiectiv; transcendența

Categoria ontologică a exteriorității vrea să exprime modalitatea în care poate ajunge la experiența unui subiect ceva care nu e generat prin intenționalitate, care nu se definește și nu se explică. Celălalt nu apare ca un obiect colectat de curiozitatea mea și nu revine la ceea ce în genere eu pot gândi despre faptul ființării. Alteritatea celuilalt scapă tuturor condiționărilor cu care eul transcendental operează. Exterioritatea celuilalt nu e dată în faptul pe care eu îl observ ca fiind dincolo de mine, cât în persoana care din interioritatea transcendenței mă privește pe mine ca fiindu-i exterior.[966] Nu privilegiul meu de a fi subiectul căruia i se expune ceva exterior decide sensul etic al exteriorității, cât dezavantajul meu de fi în bătaia privirii și sub lama judecății altei persoane; apărând în fața celuilalt, apar încă de pe acum judecat de eul absolut al unui alt[967] centru de transcendență. Responsabilitatea[968] pentru celălalt este corelativă non-intențional curburii spațiului etic, unul în care infinitul alterității nu poate fi măsurat, dar în care sunt vizibile urmele trasate asupra sensibilității, urme ale Infinitului ce nu mai devine idee ca și la Descartes, ci *an-arhie* a deferenței rostirii.

Esența celuilalt o constituie chipul invizibil, infinitul, transcendența lui; relația *față-către-față*, dincolo de a-l traduce pe celălalt în obiect integral vizibil, îi acordă respectul magistralității ce instruiește, îi preia majestatea superiorității, operează o mișcare de disimetrie în care se produce curbura[969] spațiului intersubiectiv. Nu apariția în ființă a

---

[966] „Carabellese soutien que «celui qui dit moi affirme toujours son alterité, en se distingue en le disant, même au niveau transcendental, sans pour autant s'en séparer absolument d'un sujet qu'il reconnaît en face de soi». Avec ce sujet il affirme une relation réciproque à travers laquelle il actualise l'egoïté (...) Subjectivité et egoïté pure sont toujours pure alterité.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 72.

[967] „Si le moi était une conscience constituante, il serait privé de la dimension de l'alterité.", cf. Ponzio, *op. cit* p. 74.

[968] „Dans la responsabilité pour l'autre, nous voici au cœur de cette ambiguïté de l'inspiration. Le dire inouï est énigmatiquement dans la réponse an-archique, dans ma responsabilité pour l'autre. La trace de l'infini est cette ambiguité dans le sujet, tour à tour commencement et truchement, ambivalence diachronique que l'étique rend possible.", *AE*, p. 232.

[969] la pag. 259, *TI.* se lămurește sensul curburii, astfel:

celuilalt este semnificativă, ci tocmai spargerea ființei în adâncimea de nerevendicat a responsabilității – subiectivitate ce nu mai poate reveni fenomenologiei –, de unde se anunță chipul celuilalt ca emfază a exteriorității și, în același timp, ca înălțime[970] a magistralității, ca hiperbolă a temporalității lui *pentru* altul, *„căderea în sus"* a non-indiferenței.

Curbura spațiului intesubiectivității solicită completarea modelelor transcendenței orizontale și a celei verticale cu un al treilea care, tocmai ca descriere a curburii, unește orizontala aproapelui cu verticala *Înălțimii* de la care acesta se vede revendicat, sub care e recunoscut – spațiul etic e acea figură ce rezultă în relația eului cu transcendența alterității, punct fix în jurul căruia gravitează responsabilitatea pre-originară. Atmosfera în care se mișcă eul etic e indicată de particula „in-" din „infinit" drept pasivitatea imemorială a suferirii celuilalt, devansând eul constituit ca libertate a asumării, finite. Urma afectării celuilalt trezește subiectul din imanența prezenței la sine ca și con-ținut al propriei interiorități, de-nucleizează eul ca orizont în care se afirmă alteritatea non-conținută a unui infinit, responsabilitatea[971] manifestând consecințele acelei treziri, insomnie, vigilență sau non-indiferență a finitului solicitat să suporte infinitul. Infinitul nu desemnează aici nici perfecțiunea naturii divine și nici ne-limitatul naturii reprezentabile; infinitul arată libertatea celeilalte persoane, dezlegarea ei de apercepția transcendentală ca și de formele energiei intenționale, proximitate a maxim îndepărtatului care e aproapele ireprezentabil, a celui ce mă izbește cu fața lui, venită totuși din imemorialul dia-croniei, ostilă sintezei prezentului în care s-ar risca coincidența Altului cu Același, responsabilitate mai veche decât victoria ipseității lui *„eu gândesc"* ce-și are propriul act drept măsură a ființării. Timpul asumării, actul prim al eului este mereu retardat față de solicitarea chipului celuilalt, întârziere ce nu mai lasă loc indeciziei și care, în graba cu care avansul feței celuilalt trebuie compensat, se convertește în culpă – neatenția la *an-arhica* interogativitate a unui altul, care în excesul donației sensibilității concede stării de ostatic al non-indiferenței. Prezența întârziată înaintea chipului ce mă solicită face ca eu să-mi pierd puterea inițiativei, ca și cum aș fi fost deja promis fără să mai pot revoca, adică, va spune Lévinas, să „compar" înaintea lui, iar nu să „apar": *„devant le prochain je comparais plutôt que je n'apparais."*[972] Fisiunea eului se produce ca și câmp al instituirii etice în

---

„Această curbură a spațiului intersubiectiv transformă distanța în înălțare, nu falsifică ființa, ci doar face posibil adevărul său."

„... distingem această curbură a spațiului intersubiectiv, în care se efectuează exterioritatea ca superioritate (nu spunem *în care ea apare*) de arbitrarul *punctelor de vedere* asupra obiectelor care apar."

„Curbura spațiului exprimă relația dintre ființele umane."

„Acest surplus al adevărului față de ființă și față de ideea ei, pe care îl sugerăm prin expresia *curbura spațiului intersubiectiv*, indică intenția divină a oricărui adevăr. Această *curbură a spațiului* este, poate, prezența însăși a lui Dumnezeu."

[970] „Hauteur, ciel. Le royaume du ciel est éthique.", *AE*, p. 281.

[971] „Ce traumatisme – inassumable – infligé par l'Infini à la présence ou cette affection de la présence par l'Infini – cette affectivité – se dessine comme assujettissement au prochain: pensée pensant plus qu' elle ne pense – Désir – renvoi au prochain – responsabilité pour autrui.", *DVI*, p. 116.

[972] *DVI*, p. 117.

această compariție pre-originară a transcendenței chipului celuilalt, în care subiectului nu-i mai este lăsat timp să se răzgândească și în care bunătatea sporește măsura culpabilității, așa cum supunerea sporește măsura obligației; eul etic nu se mai poate ascunde, indiferent, în forma egoității sale pentru a fi la adăpost de urmele afectării[973] celuilalt. Fisiunea[974] eului – extra-versiunea interiorității – în afectarea celuilalt își găsește, credem, cel mai bun model comparativ în conceptul chenozei, cu observația că, pentru Lévinas, „golirea" de sine a eului responsabil nu se epuizează, indiferent cât s-ar produce; pe măsură ce afecțiunea celuilalt se instalează în sensibilitatea eului, identitatea acestuia sporește ca trezire[975] a infinitului responsabilității pentru el. Cu cât e mai adâncă afectarea celuilalt, cu atât devine mai înaltă responsabilitatea pentru el, cu cât mai profundă golirea de sine, cu atât mai pură datoria față de celălalt – afectare anterioară intenției, expunere anterioară privirii, supunere celuilalt în numele infinitului ce se rostește prin vocea responsabilității supusului.

Interogația fundamentală se angajează în fața celuilalt; intertranslația dispoziției interogative

Știm încă de la Heidegger că interogația metafizică, situarea în deschidere a *Dasein*-ului, se angajează în așa fel, încât întregul Ființei este cuprins de ființarea celui ce interoghează; întrebarea asupra Ființei este deschidere interogativă a Ființei, prin sensul *Dasein*-ului care interoghează. Întrebarea fundamentală aduce *aici* întregul Ființei. La această teză se oprește metafizica heideggeriană. Ființa care vine aici, convocată în opera interogativă, e una orizontală, principiul neutru pe care se fondează orice modalitate și, în chip vizibil, modul subiectivității interogative. Însă Ființa care vine aici nu vorbește de la sine, se încredințează limbajului univoc al întrebătorului; nu-și impune propria autonomie ireductibilă, nu apelează și nu se mărturisește. *Dasein*-ul este singurul care poate vorbi, chiar dacă uneori se pretinde a fi logoforul Ființei – a vorbi în numele ei și prin ea după o *îndelung ocrotită* tăcere și după o prealabilă ascultare a rostirii Ființei.

Lévinas cere eului interogativ să asculte apelul unui alt eu, să asculte nu vocea ca un sunet de fond monoton a Ființei, ci vocea inconfundabilă a unui altul care stă în față cu un chip cu totul nou, cu intenții exclusive, cu sensuri ale cuvântului proprii, într-un fel singular, unele ce nu pot fi rostite de altul, nu pot fi rezumate și nici ignorate. O

---

[973] „...la conscience est appelée et impliquée par l'être comme le Là ou l'essance déploie son «énergie», comme le Da dont l'être en sa finitude est un besoin, comme le Lieu-tenant dont on a dit que le psychisme ne s'épuise pas en lui et que la subjectivité du pour-autrui s'écarte de lui.", cf. Rolland, *Parcours...*, p. 50.

[974] „La passivité d'une telle exposition à autrui ne s'épuise pas en ouvertures quelconques pour subir le regard ou le jugement objectivant d'autrui. L'ouverture du moi exposé à l'autre, c'est l'éclatement ou la mise à l'envers de l'intériorité. La sincérité est le nom de cette extra-version.", *DVI*, p. 121.

[975] „Dire témoignant à autrui l'Infini qui me déchire me réveillant dans le Dire.", *DVI*, p. 122.

interogație fundamentală se formulează sub privirea[976] vigilentă a celuilalt și, astfel, față-în-față cu el, întrebarea ce se naște în angajamentul dialogic. Nu numai ființa ființării este cea care vine aici prin întrebare, ci se impune ca fiind deja aici un alt eu, exces al sensibilității asupra suficienței ontologice, afectare dincolo de ființă, contrabalansul misterios la forța interogației mele. Întrebarea asupra Ființei la care Ființa participă are pentru Lévinas, sensul eticii, întrucât Ființa locuiește în celălalt, în fața lui care mă privește, în infinitatea chipului care străjuiește intranslatabil marginea eului. A interoga în fața celuilalt este și act de recunoaștere a condiționării lingvistice; numai împreună cu un alt eu este posibil limbajul – apel și răspuns, convenție intersemnificativă; transcendența sensului se ivește prin vehiculare verbală, unde subiecții își asistă cuvintele, le garantează, le corectează, le adecvează imperativului reciprocității. Întrebarea metafizică se poate formula în mod solitar, dar limbajul care o face posibilă este sens al intersubiectivității; nu se adresează celuilalt, dar se formulează în implicita convergență a intenționalității celuilalt. Iar sensul performativ nu-i revine singularității, cât circuitului dialogic, astfel că eu mă pot regăsi în întrebarea formulată de altul și mă pot baza pe înțelepciunea răspunsurilor date de el. Intersubiectivitatea este transtextuală; a participa dialogic la angajamentele tematice ale unui altul nu trebuie să vădească o explicitare. Dintotdeauna, prin limba în care se formulează, întrebările și gama răspunsurilor poartă cu ele totalitatea subiecților raționali. În limbă se locuiește numai împreună; coabitarea interzice exclusivitatea angajamentelor tematice, unde inițiativa nu înlocuiește dispoziția. A comunica presupune și a putea fi încredințat întrebărilor celuilalt, ca și a putea beneficia de răspunsuri pe care el mai curând decât tine le-a primit, adică a avea smerenia secundarității împreună cu harul de-a te lăsa instruit. Celălalt care te instruiește aduce cu sine majestatea, produce curbura spațiului intersubiectiv. Iar întrebarea fundamentală se angajează sub bolțile acestei curburi. Altfel eu nu aș putea comunica cu nimeni și toate întrebările, ca și răspunsurile ar avea un caracter strict privat, de unde s-ar anunța cu fatalitate inutilitatea oricărei tentative culturale, s-ar ajunge la un agnosticism radical al comunicării – riscul care-l pândește, probabil, pe Heidegger. În intertranslația dispoziției interogative, replica lévinasiană la ontologia lui Heidegger, sensul Ființei se revelă ca unul, în principiul lui formal, etic – *Aceiași* și *Celălalt* care nu pot coincide sub orizontul integrator al Ființei, pot comunica în reciprocitatea ireductibilă a dispoziției interogative. Sensul Ființei se impune atunci ca o *Etică fundamentală* și astfel alături de ireductibilitatea transcendentală a eului, locul celuilalt este recâștigat în Ființă. A fi împreună cu celălalt presupune și a mă putea lăsa în seama interogației pe care persoana celuilalt o aduce din Ființă în fața mea.

Sensul infinitului se oferă corelativ operei de intertranslație interogativă; infinitatea cerului este o iluzie vizuală, infinitatea lui Dumnezeu este o inducție negativă, constată ultimitatea registrului de necuprins al cuprinzătorului. Infinitul activ, prezent și accesibil, este cel pe care-l oferă chipul aproapelui – deopotrivă proximitate și transcendență, unde

[976] „Relația față-către-față – relație ultimă și ireductibilă, pe care nici un concept nu ar putea-o cuprinde fără ca cel ce gândește conceptul respectiv să nu se găsească de îndată în fața unui nou interlocutor – face posibil pluralismul societății.". *TI*, p. 259.

se speculează curbura spațiului intersubiectiv. Infinitatea este infinita exterioritate a aproapelui, ceea ce scapă travaliului analogării, dar și conversiilor intenționale, una ce manifestă rezistența originarității multiplului la sinteza metafizică în totalitate. Aspirația metafizică, dorința, erosul, fertilitatea, parentalitatea sunt tot atâtea moduri ale infinității, unele în care se reclamă separația și centralitatea multiplă a repetiției în principialitatea Ființei. Persoana celuilalt aduce un exces în orizontul ființării, bunătatea și Binele care o plasează în registrul unui *dincolo-de-Ființă*. Etica lévinasiană propune un sens hiperontologic pentru realitatea fundamentală. Unitatea Ființei se vede excedată de bunătatea pluralității persoanelor; multiplul social[977] este un mai mult decât ființare. Ca răspuns la violența oricărui totalitarism exercitat în filosofiile care susțin Unitatea, Lévinas predică teza conform căreia niciodată *pluralul originar* al eurilor nu formează o unitate și, apoi, această pluralitate originară a eurilor întreține refuzul totalității ca *an-arhie esențială* a multiplului. Simpla prezență a chipului celuilalt denunță ambițiile sintezei, oferă apelul singularității și solicită atenția care deja este un act de dreptate. Nu adevărul despre celălalt trebuie susținut, ci responsabilitatea ca substituire[978] a lui în moarte și suferință, vizibilă în temporalitatea donației psihice. A putea fi atent la celălalt ca la un străin și a-l invita să fie oaspete, a primi în sine alteritatea fără a o integra în economia ipseității, a elibera alteritatea celuilalt tocmai prin puterea sinelui propriu de a-i fi gazdă – iată sensul etic al ființării.

Eterogenitatea eurilor garantează discursul; limbajul originar ca apel al străinătății

Lévinas denunță atât ontologia totalității și unității Ființei, cât și viziunea panoramică în care pluralul se estompează silit să facă parte dintr-o imagine cuprinzătoare, precum și analiza ființării prin plasarea ei pe fondul luminii. Teza heideggeriană a punerii în lumină, caracteristică a esenței ființării, s-ar sprijini pe primatul panoramicului. Lévinas propune un alt tip de privire, atentă, focalizată asupra specificului personal și a intimității chipului, o privire, i-am putea zice, chirurgicală, atentă la toate detaliile și aptă să remarce alteritatea completă a celui privit – privire prin care celălalt nu este tradus în imagine memorabilă, ci este lăsat să fie și să se etaleze ca exterioritate. Ființarea exterioară este tocmai cea care se refuză[979] integrării, care sparge sinteza, rămâne străină și din străinătatea ei poate vorbi. Limbajul originar se rostește ca apel al străinătății. Etica este

[977] „...întregul surplus în raport cu ființa – întregul Bine – care se produce în relația socială. Negativul finitului trebuie înțeles pornind de la acest Bine. Relația socială generează acest surplus al Binelui față de ființă, al multiplicității în raport cu Unul.", *TI*, 260.

[978] „La signification – l'un-pour-l'autre – la relation avec l'altérité – a été analysée dans le présent ouvrage comme proximité, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui – comme substitution: dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s'est montré expiation-pour-autrui, condition ou incondition d'otage.", *AE*, p. 282.

[979] „Spargerea totalității, denunțarea structurii panoramice a ființei este legată de existarea (exister) însăși a ființei și nu de ordinea sau de configurația ființărilor refractare sistemului.", *TI*, p. 262.

noul mod de a se situa al eului în fața celuilalt după ce s-a smuls tentației dominării în panoramic, după ce a depășit manifestarea ca intenționalitate în care se obligă la conversia vizibilului în vizat, a obiectului în noemă.

Sensul exteriorității impune pluralitatea relațională; ființa este policentrată în autonomia[980] eurilor, fără a fi dispersată. Exterioritatea este deja relație, raport cu cineva care își poartă diferența ca interioritate. În loc să dilueze separația eurilor, relația etică o confirmă. Limbajul se produce în spațiul descris de separație, rescrie sensul diferenței ce nu-și propune con-sensul. Or, separația ce instaurează cadrul formal al dialogului este un față-către-față. Aparența orizontală a relației ireductibile capătă accent pronunțat etic în producerea *asimetriei*[981]: eu devin ostaticul celuilalt și, în *curbura spațiului*, celălalt mă instruiește[982], este maestrul meu, este *majestate*. Faptul că celălalt îmi vorbește nu revine la donație într-o economie care ar permite asumarea, asimilarea, ipseizarea alterității lui, conversia în comunul lui același; discursul este deschidere de lume, fără ca exterioritatea care prilejuiește deschiderea să se asimileze încet-încet sensurilor mesajului. Lumea alterității parvine ca epifanie a unei interiorități străine la care nu se poate accede; dubla direcție a vectorului relațional ce garantează privirea frontală retrage, totuși, funcției performative accesul la chip, în chiar libertatea lui de-a se exprima sau a-și eschiva donația. Pot să-l ascult fără a-i putea prospecta interioritatea, pot să fiu afectat de el fără a-i controla corespondența cu efectele urmelor lăsate în mine pre-originar. Relația etică este situarea în fața celuilalt fără nici o perspectivă din care el ar putea fi comprehendat, căci el nu compune un întreg cu eul meu ce-i dă sens. Transcendența chipului este ipseitatea ca altul, ceea ce scapă evenimentului în care vizibilul se traduce prin viziune. Obiectul vizibil nu se poate eschiva de la imaginea sa, nu poate retrage văzătorului abilitatea de a-l califica prin descripție, de a-l rezuma la concept, tocmai pentru că este obiect mut, nu are cum să ridice vocea în apărarea heteroființei sale. Transcendența interiorității celuilalt se semnalează prin răsunetul unei voci ce nu poate veni din mine, care iradiază orizontul unei intangibilități chiar și atunci când, simplu răsunet și ecou lipsit de cuvinte, nu spune *ceva anume*, când se rostește în avansul semnificării ca *ceva anume*. Alteritatea este ceea ce în configurația persoanei celuilalt rămâne esențialmente inadecvat funcțiilor[983] ce caută a-l situa ca obiect, în numire, tematizare sau interpretare. Ca sens generic, alteritatea este inadecvarea în chiar cadrul formal deschis de privirea fățișă. Apare

---

[980] „...l'altérité est altérité avec les autres avant d'être altérité pour les autres.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 102.

[981] „La relation du moi à l'autre est dissymétrique comme l'irréversibilité du temps, la non-in-différence à autrui allant au-delà de la contemporanéité et la proximité n'étant pas une coïncidence manqué.", cf. *Répondre d'Autrui*, ed, cit. p. 14.

[982] „...în limbaj am identificat instrucția. Instrucția este pentru adevăr o modalitate de a se produce în așa fel încât să nu fie niciodată opera mea, încât să nu provină din propria mea interioritate. Afirmând o astfel de producere a adevărului, modificăm sensul originar al adevărului și structura noesă-noemă, ca sens al intenționalității.", *TI*, pp. 262-263.

[983] Avem în vedere funcția de constituire, vizibilă în mișcarea de du-te-vino a relațiilor intersubiective, despre care amintește Ponzio: „Si le moi était une conscience constituante, il serait privé de la dimension de l'altérité.", cf. Ponzio, *op. cit.*, p. 74.

cu claritate de aici că celălalt nu este nici cunoscut, nici constituit printr-un travaliu fenomenologic, el poate fi *invocat* într-un sens *„esențialmente liturgic"*.

Exterioritatea devine vizibilă în modul în care e stânjenită opera tematizării, se produce ca ceea ce scapă în chiar actul raportării operei tematice. Imaginea de relație rămâne ca exterioară celui pe care-l invită în comprehensiune, iar el poate asista necuprins la producerea imaginii lui, poate rămâne martorul propriei exterioriități ca producție de operă. Celălalt își descalifică din interioritate epifaniile relației. Prezența celuilalt este, asemeni gestului de a face cunoștință, o prezentare a numelui, declarație a identității sociale; dar spunându-și numele, el asistă la propria spunere, se urmărește pe sine etalându-se drept unul ce nu revine la autoprezentare. Interioritatea celuilalt își controlează propria exterioritate, își gestionează prezența în autoprezentare, astfel că fenomenul la care cineva poate avea acces nu e un eu decât dacă el vrea să vorbească. Dar vorbind, el spune că ceea ce este nu poate fi văzut și, prin urmare, nu poate fi căutat. Interioritatea este exclusivă. Prezent în mod personal în cuvântul de autoprezentare, celălalt rămâne ascuns imaginii ce-l exteriorizează. Vorbind[984], el își exercită interioritatea fără a descrie reversul accesului la ea, care astfel se redimensionează prin curbura spațiului dobândind calificarea divinului. Sensul dialogului performează tăcerea ca operă de ascultare[985] atentă a unui *Prea-Înalt*. Conversia imaginii la cuvânt deplasează sensul ontologiei, impune un alt orizont relațional decât en-ergia punerii în lumină, impune sonoritatea în care se anunță ascunsul chipului. Ceea ce se anunță însă nu devine nume, imagine, formă, concept. Infinitatea celuilalt este și această infinită ascundere a interiorității sub opera autoprezentării în fața altuia. A se exprima, opera separației manifestă privilegiul celuilalt de a rămâne martorul propriei manifestări, de a stărui dincolo de formele sub care poate fi înțeles.

Etica împotriva filosofiei Neutrului

Lévinas nu ezită să-și declare intenția de a propune un tip de filosofie opus și mai mult, în ofensivă[986] critică la adresa sistemelor occidentale în care domină categorii ca

---

[984] „Cel care vorbește asistă la manifestarea sa, inadecvat sensului pe care auditoriul ar dori să-l rețină despre el cu titlul de rezultat dobândit și exterior relației înseși a discursului, ca și cum această prezență prin cuvânt s-ar reduce la *acordarea de sens* (*Sinngebung*) a celui care ascultă. Limbajul este depășirea neîncetată a acestei *Sinngebung* prin semnificație. Această prezență care depășește, în format, măsura eului nu se resoarbe în viziunea mea. Surplusul exteriorității, inadecvat viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălțimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanța. Discursul este discurs cu Dumnezeu și nu cu niște egali, potrivit distincției fixate de Platon în Phaidros. Metafizica este esența acestui limbaj cu Dumnezeu: ea conduce deasupra ființei.", *TI*, p. 264.

[985] „Prezența Celuilalt sau expresia, sursă a oricărei semnificații, nu se contemplă ca o esență inteligibilă, ci se ascultă (s'entend) ca limbaj și, prin aceasta, se exercită în exterior.", *TI*, p. 264.

[986] „On mesurera la difficulté du propos à l'ampleur de ses accusations: rien de moins qu'une dénonciation générale et sans complaisance de la violence masquée qui habite plus ou moins consciemment notre raison et notre histoire, notre savoir et notre vouloir. Contre les prétentions unifiantes et totalisante du Logos, contre l'Ordre et la Neutralité impersonnelle du Même, Lévinas

Ființa, Unitatea, Totalitatea, Comprehensiunea. *Ideea* platoniană a omului nu este tocmai persoana particulară a celuilalt, *rațiunea impersonală* a lui Hegel poate gândi în afara subiectivității exprese, *ființa ființării* heideggeriene este orizontul neutralității în care se ființează fără specific. Ocurența suspectată de Lévinas a Neutrului s-ar defini ca anterioritatea genului în raport cu individul, a lui *Noi* în raport cu pluralul eurilor, anterioritate a orizontului în raport cu ființările transparente pe orizontală, a con-textului în raport cu discursul celuilalt. Filosofia Neutrului licitează sensul modurilor de ființare în avantajul Ființei care le susține. compromite persoana de dragul sensului ei general. Logosul ființei heideggeriene ar fi, din unghiul critic al lui Lévinas, *cuvânt al nimănui*. Umanul și-ar consacra sensul în peisajul descris de locuirea în compania semenilor și în așteptarea zeilor, în orizontul deschis de privirea ce, ridicându-se, măsoară distanța de la pământ la cer. Depășirea neutralității ontologice se referă la recunoașterea faptului că *„ființa se joacă în raportul dintre oameni"*[987], că raportul etic inaugurează chestiunea sensului unde se poate decide ființa.

Sensul ființei se *produce* ca raport interpersonal, adevărul presupune separația, interioritatea exclusivă, autocentrată a fiecărui eu, reticentă la tematizarea într-un orizont comun. Subiectivitatea este egoism pozitiv, suficiență originară ce-și *„ține în mâini"*[988] propria origine. Metafizica trebuie să devină mai degrabă ascultare, atenție, ospitalitate a chipului celuilalt, unul care nici măcar nu poate fi primit, dar care se sprijină din ascuns prin ascuțimea privirii ce caută o față în orizontul exteriorității, gazdă și oaspete deopotrivă, în chenoza ipseității vulnerabile la afectare. Dacă individuația se produce în separare, ospitalitatea – corelativă nomadismului[989] subiectivității – reclamă discursul, venirea celuilalt în *donația de lume* pe care cuvântul lui o performează. Continuitatea clădește o istorie în care separația nu slăbește legătura, lasă să se definească infinitia ca timp discontinuu renăscut în fecunditate. Discontinuul semnalează un alt mod de a ființa decât în totalitatea unui infinit orizontal. Copilul inaugurează o ființă absolută, ca și chip și heterotemporalitate. Alteritatea lui cheamă la relația cu ceva dincolo de ființă, expresivitatea și transcendența chipului, impune pluralitatea, bunătatea, dreptatea, responsabilitatea – categorii ce facilitează gestiunea orizontului etic. Consistența registrelor relaționale desemnează relația ca actualitate dincolo de ființă, și asta nu de dragul unui enunț retoric menit să satisfacă propensiuni revoluționare, ci pentru că determinațiile relației structurează calitativ ființa, califică etic neutralitatea fundamentului ca simplă posibilitate de existare.

---

entend rappeler et maintenir les droits de l'Autre. Ce qu'il cherche, c'est une rupture, une sortie, une échappée: briser le cercle enchanté de la conscience de soi, sortir de la Totalité oppresante que fait naître une raison qui réduit tout à l'homogène, échapper à l'intégration dans un Ordre qui exclut tout bouleversement.", cf. Guibal, *op. cit*, p. 15.

[987] *TI*, p. 266.

[988] *TI*, p. 267.

[989] „Marche sans fin à l'invisible sur une terre qui est toujours d'exil, la décentration éthique révèle «l'essence humaine du nomadisme»; et ce voyage jamais achevé qu'est la rencontre du visage de l'autre n'est point déviation, détour ou même médiation, il est la révélation insurpassable de l'Infini dans la trace duquel se tient le prochain.", cf. Guibal, *op. cit*, p. 9.

Separația decide libertatea și bunătatea; apofatism[990] fenomenologic

Conceptul separației vine să enunțe absolutul libertății celuilalt, existarea lui în afara proiectului constitutiv ori comprehensiv, demnitatea ontologică de necondiționat. Se denunță astfel principiul măsurii comune – eul nu este măsura celuilalt; autosuficiența egoității e unica măsură pozitivă a subiectului. Alteritatea este ceva ce-mi poate fi prezent în afara oricărei condiții de posibilitate apriorice; celălalt îmi reclamă bunătatea înainte să se descrie prin categoriile inteligibilității. Exterioritatea radicală a celuilalt situează eul într-un cadru necondiționat etic, îl generează ca funcție etică. Instituirea ipseității, travaliul autoconstitutiv este un deja etic; fără relația cu celălalt, nici limbajul pe care el îl întemeiază și vehiculează un eu rațional, tipul eului filosofic, nu ar deveni real. Libertatea celuilalt e marcată în distanța – în fapt, transcendență și insubstituibilitate – care-i îngăduie să nu adere la categoria totalității, experiență a conștiinței în accepțiunea cea mai largă, precizează Ponzio (p. 62), să nu compună o sinteză ultimă. Cred că conceptele noii filosofii lévinasiene, în fățișă descendență fenomenologică, impun totuși un registru analitic pe care l-am numi *apofatism fenomenologic*: celălalt este analizat prin deconstitutivitate, ceea ce duce la teza opusă ego-ului transcendental, a transcendenței alterității. Doar în consecința unui discurs orientat ca *via negationis*, celălalt rămâne intact, chipul se poate anunța ca aură de alteritate unde intenția nu implantează determinații de analogie. Etica operează cu un concept mai bogat al alterității decât o filosofie cu scop doxic; în cunoaștere, celălalt nu poate fi decât notă a comunului în economia ipseității, pe când etica îl repune în demnitatea inconvertibilului, îi restituie transcendența. Sensul etic al adevărului presupune respectul ființei revelate în epifanii relaționale prin chipul celuilalt. Iar libertatea în ființă se definește ca punerea în cauză a manifestării eului prin însăși autonomia prezenței alterității; a fi liber, adică a putea fi vizat de el și a te ști obligat.

Lévinas nu abdică de la pretenția unei fondări metafizice; etica oferă un sens nou, descrie o perspectivă ce are pretenția de a fi recunoscută ca metafizică. Dorința este categoria centrală a acestui nou model metafizic; relația cu alteritatea, în care se produce infinitia prin fertilitate a discontinuității generațiilor, are consistența dorinței metafizice. Bunătatea, expunere a eului mai mult decât stăruire în ordinea ființării, îl recunoaște pe celălalt ca temei al ordinii, sensului, limbii, înalță recunoașterea la statutul responsabilității. A fi ostaticul celuilalt în responsabilitate pentru sensul ființării lui este mesajul repetat cu insistență de Lévinas.

---

[990] „Calea sa nu este aceea a unui «sau...sau», ci a unui «nici...nici.»", cf, Derrida, *op. cit.* p. 133.

Fraternitatea ca apriorism etic

După analiza atentă a textelor lévinasiene, va putea fi recunoscut faptul că bazele eticii lui nu sunt nici raţiunea, nici libertatea alegerii, nici valoarea impusă de o instanţă exterioară, fie ea divină sau socială. Fundamentul etică responsabilităţii este unul metafizic, fraternitatea umană ca şi condiţie *a priori* sau, în alţi termeni, faptul de a fiinţa ca *unul-pentru-altul*, prezenţa nonintenţională a lui altul în acelaşi. Ar fi foarte dificilă misiunea cuiva care ar trebuie să convingă specia umană că fiecare membru al ei este responsabil pentru libertatea celorlalţi, că acesta *ar trebui* să fie comportamentul normal. Acel *ar trebui* trezeşte mereu suspiciuni, atâta vreme cât sunt posibile atâtea alternative justificate şi juste din interiorul sistemului. Pretenţia la universalitate, moft specific ideologiilor religioase ori metafizice europene, are de asemenea toate şansele să intrige indivizii altor spaţii culturale. Pentru a se proteja de orice suspiciuni, Lévinas preferă să eludeze imperativul, dar fără a risca să omită universalitatea. De aceea va opta pentru un soi de fatalism etic – putem să-i spunem şi apriorism, dacă asta ar aduce o notă de eleganţă în expresie – fraternitatea subiecţilor, necondiţionată de cultură ori de mecanismele intenţionale. De aici responsabilitatea se impune cu seninătatea unei evidenţe ca fiind „*înscrisă*"[991] în fraternitatea umană, conjunctură a situării relaţionale ce nu reclamă vreun angajament şi nici nu divulgă vreun principiu asumat ori suportul antecedenţei legitimabile.

Ordinea ce impune prealabilul fraternităţii împinge subiectul la manifestare etică în felul stihiilor obscure ale destinului. Simpla prezenţă a feţei celuilalt impune atitudinea responsabilităţii. Observaţia pe care ne simţim îndreptăţiţi să o facem vizează fragilitatea acestui principiu lévinasian. Dacă ar fi naturală fraternitatea, atunci o consecinţă de asemeni naturală ar fi responsabilitatea şi, o alta, inutilitatea oricărei lecţii despre responsabilitate, căreia numai în ultimă instanţă i s-ar putea acorda un rol maieutic. Dar, şi asta l-ar putea dezarma pe Lévinas, chiar în condiţiile fraternităţii naturale, violenţa nu este exclusă, fratricidul nu este improbabil. Avem chiar exemplul fratricidului biblic originar din complexul Cain-Abel. Astfel, conştiinţa fraternităţii nu ar putea garanta o etică a responsabilităţii. Efortul trebuie luat iarăşi de la capăt şi, oricât de alergic ar fi Lévinas la această idee, impus prin persuasiune raţional speculativă, prin travaliu foarte fin insinuant al unei complexe opere de mistificare pozitivă prin hipersemnificare a celuilalt – ceea ce autorul în mod evident şi face –, lucru care nu poate fi separat complet de sensul violenţei – blânda violenţă a travaliului persuasiv, descântecul pentru adormit natura gregară şi pentru instaurat molcoma hipnoză a benedicţiunii reciproce.

În paginile finale la *AE*, dorinţa de a substitui metafizicile tradiţionale printr-o nouă filosofie cu caracter etic este declamată fără nici un complex. Pasivitatea structurii psihice, deopotrivă afectare a urmei şi donaţie de ospitalitate, ar garanta realizarea acestui ideal, aceasta fiind deja manifestare ca *unul-pentru-altul* a subiectivităţii şi, astfel, signifianţă

[991] *AE*, p. 220.

originară, esență a bunătății[992] transcendente ființei – afecțiune nontematizabilă a celuilalt în ipseitate. Pariul lui Lévinas este depășirea fenomenologiei, a tezei constitutivității celuilalt, unde, desigur, o etică nu poate fi separată de conceptul central al intenționalității. Responsabilitatea trebuie considerată ca și luare în răspăr (*à rebours*), manifestare în amontele sau împotriva curentului intențional, ex-punere a eului la celălalt *„prealabilă oricărei decizii"*[993], *de-formalizare* a relației de exterioritate, *de-nucleizare* a nodului substanțial al eului, *fisiune* a interiorității subiectului prin supunerea la *citația* celuilalt ce nu tolerează refugiul sau eufemismul – responsabilitatea ca vulnerabilitate a celui culpabil expus citației, insubstituibil în unicitatea culpei și, astfel, instruit de aproapele căruia îi poate recunoaște magistralitatea. În responsabilitatea de la care nu poate hotărî să fie exceptat, eul etic este *„extrădat"*[994] alterității.

Etică pneumatologică

Pachetul de concepte-metaforă sau concepte-simbol cu care ne persuadează filosofia lévinasiană și, mai precis, înțelesul relației ca rostire – donație a psihismului, pasivitate, afectare, urmă, non-indiferență – ar deveni temeiuri suficiente pentru calificarea acesteia ca etică pneumatologică. Relația, care este pasivitate a afecțiunii și rostire în prealabilul limbii ce se epuizează prin spusele ei, are sens etic în afara cadrului descris de conștiință, voință, intenție, anume tocmai ca atmosfera pneumatică a responsabilității nonasumabile a psihismului – sine anterior eului autoconstituit. Comparația responsabilității cu respirația[995] se enunță explicit în paginile finale din *AE*. Regimul nonarbitrarietății – spontaneitate a unei naturi ce nu solicită controlul eului – trebuie remarcat în ambele manifestări. Responsabilitatea este modul de a respira al sinelui pre-originar în atmosfera alterității, fără vreun angajament, fără răgazul temporal în care angajamentul ar putea fi asumat, este ex-punere a feței la trauma transcendenței celuilalt, suflul personal în care se învăluie *„vântul"*[996] alterității. Așa cum respirația nu este o experiență, ci o naturalitate depășind granițele subiectivității, responsabilitatea nu este experiență, ci pasivitate

---

[992] „L'un-pour-l'autre jusqu'à l'un-otage-de-l'autre: dans son identité d'appelé irremplaçable, sans retour à soi; dans son port de soi-même, expiation pour autrui; dans son «essence», ex-ception à l'essence ou substitution. L'un-pour-l'autre, non pas l'un trans-substantifié en l'autre, mais pour-l'autre, selon la discontinuité où la diachronie de la signification encore non installée dans le thème où, certes, en guise de dit, elle se manifeste, mais où elle semble, aussitôt prise au piège du thème, synchronie et essence.", *AE*, pp. 220-221.

[993] *AE*, p. 221.

[994] *AE*, p. 222.

[995] „S'ouvrir comme l'espace, se délivrer par la respiration de la claustration en soi, suppose déjà cet au-delà: ma responsabilité pour l'autre et mon inspiration par l'autre: la charge écrasante – l'au-delà – de l'altérité. Que la respiration, par laquelle les étants semblent s'affirmer triomphalement dans leur espace vital, soit une consumation, une dénucléation de ma substantialité; que dans la respiration je m'ouvre déjà a ma sujétion à tout l'autre invisible; que *l'au-delà* ou la libération soit le support d'une charge écrasante – est certes étonnant.", *AE*, p. 277.

[996] *AE*, p. 277.

radicală a non-indiferenței în care eul și celălalt se întâlnesc în suflul pur al rostirii. Amenințarea egoismului non-etic se exprimă în pericolul ca rostirea – suflul psihismului – să se reducă la spusa verbală, respirație închizându-se în sine prin refuzul signifianței pentru celălalt. O mare parte a filosofiilor care exaltă conceptul, cuvântul, semnul, sensul corelativ semnului sunt considerate de Lévinas responsabile de alterarea relației pre-originare a rostirii pure. Ca suflu pneumatic în proximitatea celuilalt, respirația este transcendență, de-claustrare și ne-rămânere a eului în cercul ipseității – pneumatism[997] al dez-inter*es(s)*ării.

Relația pneumatică reușește să dea o indicație semnificativă asupra dia-croniei, acel punct al circuitului pneumatic în care suflul nu aparține nici unuia dintre eurile relate, ex-centrate în spontaneitatea pacienței donate. Responsabilitatea pentru celălalt capătă caracterul expirației (expunere) în care suflul nu se mai întoarce în „plămânul" eului garantând, prin traiectul ce nu cade în circularitate, efectuarea transcenderii[998], operație care revelă în non-finalitatea ei sensul cel mai profund al eticului, prezența ca afectare cu infinitatea celuilalt-în-același dislocând ipseitatea eului într-un salt dincolo de simplul a fi, salt către orizontul hipercelest, atunci când cerul este cer al ființei unde binele domină ființa. *Altfel decât* ființa este tocmai acel *bine al relației* pneumatice – nici ruptură nici fuziune, nici libertate, nici indiferență, pacientă mai activă (pentru că donativă) decât actul, nici tăcere, dar nici cuvânt, pentru că, voce a solidarității necontextualizate.

Discursul filosofic și Dumnezeu

A vorbi despre Dumnezeu rămâne, ca discurs teologic, lucru steril atâta vreme cât nu e angajată deja o experiere a lui Dumnezeu sau întru Dumnezeu. Dar a refuza filosofic să se mediteze și să se convertească, pe cât posibil, „obiectul" noetic Dumnezeu la condițiile comprehensiunii înseamnă excluderea ilegitimă a unuia dintre cele mai bogate surse ale însuși mobilului gândirii, căci ce anume poate concura fascinația trezită în conștiință de ceea ce se adăpostește în spatele acestui termen intraductibil, Dumnezeu? Nu se poate suspecta oare în căutarea unui conținut al formei nonedificatoare a termenului amintit preocuparea filosofiei occidentale pentru o „comprehensiune ultimă"[999], pentru o posibilitate de coincidență a gândirii cu realitatea ce-și dezvoltă ideea în însuși procesul gândirii? Gestul de a fi în ființarea gândirii acoperă oare ideea ființei absolute în rezultatul ultim al unei ontologii? Lévinas nu ar adera la un răspuns confirmativ al acestei din urmă întrebări. Dacă Dumnezeu are un sens, va spune filosoful francez, temeinic rezemat pe o tradiție biblică pe care vrea s-o facă familiară limbajului fenomenologiei, atunci discursul filosofic trebuie să „îmbrățișeze" (*embrasser*) anume acel Dumnezeu de care Biblia

---

[997] *AE*, p. 278.

[998] „Se transcender, sortir de chez soi au point du sortir de soi, c'est se substituer à l'autre: dans mon port de soi-même, non pas bien me porter, mais, de par mon unicité d'être unique, expier pour l'autre.", *AE*, p. 279.

[999] *DVI*, p. 94.

vorbeşte. Însă acest „a-L îmbrăţişa" pe Dumnezeu îl aduce, evident, în interiorul gestului de a fi, îl atrage în „cursa fiinţei"[1000] în discursul ontologic. Or, Dumnezeul biblic este acel sens al transcendenţei numit *„dincolo de fiinţă"* (ca să nu-l suspectăm pe Lévinas de-o oarecare originalitate, amintim că întreaga teologie apofatică a tradiţiei patristice îl gândeşte pe Dumnezeu ca dincolo de fiinţă, hiperfiinţial). Reproşul autorului nostru că istoria filosofiei occidentale s-a constituit în consecinţa destrucţiei transcendenţei divine poate fi legitimat până la un punct, anume în acel fragment al gândirii scolastice inspirate de Aristotel care identifică pe Dumnezeu cu Fiinţa; dar sunt şi excepţiile unor tipuri de teologie mistică occidentală şi, mai cu seamă, cea oriental creştină, care nu convertesc transcendenţa lui Dumnezeu în fiinţă, dar nici nu o remit nefiinţei. Cea pe drept acuzată de sus-amintitul teicid ar fi teologia raţională – contradicţie în termeni căci, dacă e raţională, emerge din interioritatea Raţiunii, or nu am aderat nicidecum la convenţia facilă a identităţii Dumnezeu-Raţiune. Excelenţa fiinţei sau a raţiunii nu spun încă nimic despre deitate, lăsând astfel să planeze în voie suspiciunea nondiscursivităţii esenţei deice.

Oricât de riscat şi restrictiv ar fi limbajul filosofiei ce se adresează lui Dumnezeu, nu se poate evita reflecţia asupra gravităţii singulare pe care o are la nivel de discurs ideea de Dumnezeu. Am mai spus-o, Descartes e cel ce livrează materialul meditaţiei asupra acestei idei – *cogitata* în al cărei formalism nu se epuizează fiinţa, la al cărei sens trimite. Ca idee, Dumnezeu nu poate fi decât „Dumnezeu în mine", în cele din urmă, conţinutul intenţiei deiforme. Dar dacă acest „în mine" nu exprimă un cuprins, ci mai degrabă un cuprinzător care dă târcoale conştiinţei fără a se lăsa fixat de vreun conţinut al acesteia, permiţându-i însă iluminarea preajmei care tocmai o stinghereşte, avem în discuţie exterioritatea unei infinităţi nonobiectivate şi, prin asta, cvasirevelaţia epifanică a unui Altul nerevelat. Infinitul izbeşte conştiinţa, dar nu intră în ea ca fiinţă, ci ca sens; sensul ideii Infinitului anunţă fiinţa care nu vine la idee. În survenţia Infinitului se recunoaşte nu consecinţa unui act, ci pasivitatea[1001] conştiinţei afectate de transcendenţă; Infinitul nu este gândit, ci „suferit" (*subi*)[1002], realizarea lui este operă a pasivităţii care în procesul primirii suferă trezirea la alteritatea inasumabilului şi, o dată cu asta, conştiinţa îşi vede compromisă dogmatica identitate a coincidenţei ca prezenţă la sine – ieşirea din egologie către o alteritate transcendentă. Salvarea eului de finitudinea pozitivă a autoafirmării – circularitate a Aceluiaşi – se realizează în tocmai opera infinitiei presupuse de amprenta Infinitului – subiectivitate a pasivităţii afectate. Secretul subiectivităţii ar fi nu intenţionarea unei idei a infinitului, cât, mai profund, translaţia asumativă în care se dovedeşte non-indiferenţa Infinitului faţă de finit. Faptul de a-nu-putea-înţelege-Infinitul în gândire afirmă o *stare pozitivă a relaţiei* cu acesta, care fertilizează conştiinţa într-un fel

---

[1000] *DVI*, p. 95.

[1001] „Idée de l'Infini, Infini en moi, cela ne peut être que passivité de la conscience – est-ce encore conscience? – il y va d'une passivité qu'on ne saurait assimiler à la réceptivité. Celle-ci est ressaisissement dans l'accueil, assomption sous le coup du reçu. La rupture de l'actualité de la pensée dans l'«idee de Dieu», est une passivité plus passive que toute passivité; comme la passivité d'un traumatisme sous lequel l'idée de Dieu aurait été mise en nous.", *DVI*, p. 106.

[1002] *DVI*, p. 106.

de procesualitate a saturației lipsită de riscul sațietății finale, pozitivitate mai înaltă decât producția teleologică a sensurilor în conștiință, pozitivitate a conștiinței trezite[1003], a unei gândiri care gândește tatonând oarbă dincolo de însăși posibilitatea ei de a gândi, a unei priviri ce primește mai mult decât posibilitatea ei de a vedea, în cele din urmă, pasiune a iubirii ce se hrănește din propria foame, iubire fără erotism.

Pentru că temeiul prim al experienței subiectivității în filosofia lui Lévinas nu este *cogito*-ul, ci sensibilitatea[1004], cum bine a subliniat Marc Faessler, modul de revelare al infinității, al lui Dumnezeu în cele din urmă, nu este o idee, cât un tip relațional. Infinitul, mai înainte să poată fi tematizat, afectează ipseitatea eului, se anunță ca deja venit în relație în pre-originarul constituirii de sine sensibile, astfel manifestând funcție creatoare și întreținând infinitul disimetric al responsabilității. *An-arhia* sensibilității afectate angajează subiectivitatea într-un exces de semnificație pe care protointenționalitatea autoconstituantă îl găsește deja dat, ceea ce inversează raporturile de determinare. Pre-originarul sensibilității îl pre-conține pe celălalt, dar nu reducându-l la un fenomen printre altele, ci ca urmă a transcendenței[1005], ca afecțiune a *Illeității* de la a cărei înălțime sunt generate epifanii. Faptul că Dumnezeu se arată, se în-fățișează devine vizibil în asumarea responsabilității pentru moartea celuilalt ca răspuns anterior formulării problemei pe care ivirea, dezvăluirea lui ar putea s-o prilejuiască, ceea ce, în termenii lui Lévinas, înseamnă a fi inspirat și a mărturisi[1006] gloria Infinitului; în cele din urmă, în curbura relației cu *Illeitatea* este vorba de un dialog cu[1007] Dumnezeu, nicidecum de un discurs despre...

[1003] „L'Infini à la fois affecte la pensée en la dévansant et l'appele: à travers une «remise à sa place», il la met en place. Il la réveille.", *DVI*, p. 109.

[1004] „Le point de départ philosophique d'Emmanuel Lévinas n'est pas le cogito, mais le sensé. (...) Le sensé commence avant la conscience d'un moi identique dans son je pense, en-deça de la thématisation ou se comble la visée de l'intentionalité.", cf. Faessler, în *Répondre d'Autrui*, p. 96.

[1005] „Que Dieu soit en-visagé, qu'Il me vienne a l'idée, signifie que dans la proximité du visage se produit l'affection irréversible de la pensée finie par l'Infini ou la Transcendant laisse la trace de sa démesure dans la «voix de la conscience» qui me meut, m'é-meut en moi et dont, déjà, je ne suis plus quitté (...) Il vient a l'idée lorsque dans l'éclatement de la conscience visant des idées – son ne-pas-se-laisser-englober devient mon affaire au près du prochain, là où s'ouvre dans l'intrigue humaine la concrétitude de son impensé (...) La Transcendance vire en ma responsabilité.", cf. Faessler, *op. cit.* p. 104.

[1006] „...dans ce renversement opéré par la pesée d'un surplus de signifiance, Dieu passe-à-l'instar d'une «gloire» dans la trace de laquelle nous nous tenons, visage à visage, pour L'envisager Lui, *Illéité* d'Infini, à travers la responsabilité pour autrui dont Il nous fait, ainsi, ses témoins.", cf. Faessler, *op. cit.* p. 101.

[1007] „Discurs cu Dumnezeu, nu în Dumnezeu ca participare. Discurs cu Dumnezeu, nu despre Dumnezeu și atributele sale ca teologie. Iar disimetria relației mele cu celălalt, această «curbare a spațiului intersubiectiv semnifică intenția divină a oricărui adevăr». Ea «este, poate, însăși prezența lui Dumnezeu». Prezență ca separație, prezență-absență, ruptură, o dată în plus, de Parmenide, Spinoza și Hegel, singura capabilă să epuizeze «ideea de creație *ex nihilo*». Prezență ca separație, prezență-absență ca asemănare, asemănare care nu este însă «marca ontologică» a artizanului imprimată pe lucrarea sa (Descartes), ori pe niște «ființe create după chipul și asemănarea sa» (Malebranche), asemănare ce nu se lasă înțeleasă nici în termeni de comuniune sau de cunoaștere, nici în termeni de participare sau de încarnare.", cf. Derrida, *op. cit.* pp. 157-158.

Uitarea subiectului, un nou umanism

Nihilismul specific discursurilor modernității ratifică, evident, declinul categoriilor centrale ale teologiei – moarte a lui Dumnezeu, și ale ontologiei – uitare a Ființei, dar asta încă nu ar însemna o criză majoră în interiorul ființării umane. Există sisteme de ordine și raționalitate ateiste în care, dincolo de faptul că se renunță la un set întreg de supoziții și concepte, lumea ca atare, în cvasitotalitatea segmentelor ce pot fi investigate, își capătă rațiunea, sensul și explicația ei. Pe lângă faptul că „moartea lui Dumnezeu" nu e o problemă a omului ci a culturii, întrucât omul religios nu ar crede o formulare de acest gen sau ar trata-o ca pe un moft retoric (cum de fapt și este), ateismul nu este imediat și iremediabil o „criză" de sistem decât atunci când principial s-a aderat la un fel de teocentrism paradigmatic. De-a lungul istoriei pot fi identificate culturi, societăți, sisteme de ordine umană ce nu s-a fondat pe asumpțiile unui teism oarecare, nicidecum o variantă monoteistă, și totuși au durat îndelungi perioade de timp, fără a fi fost socotite în sine ca alternativele provizorii la anume modele ideale. Ateismul încă nu este antiumanism.

Uitarea Ființei atât de îndărătnic clamată de Heiddegger poate fi, eventual, o amnezie la nivel conceptual în conștiința unor filosofi – număr infim, insignifiant prin raport cu adevărata masă ce compune o anume civilizație (să zicem cea europeană) –, dar nu are de-a face în nici o măsură cu conștiința comună sau cu performanțele culturale extraspeculative. Faptul că în mod explicit filosofii europeni nu se mai dovedesc preocupați de problema Ființei nu afectează mersul formelor de civilizație, al sistemelor politice, etice, religioase etc. Există metafizici fără Ființă și culturi fără metafizică, fără, cu toate astea, să avem dreptul de-a le considera drept „crize". Sensul însuși al termenului de „criză" se configurează corelativ dogmei unui sistem de referință infinit funcțional, ceea ce este o evidentă naivitate metafizică ce nu ține cont de natura realității vii, dinamice, dincoace de minunata reverie a Lumii Ideilor. Lumea nu iese dintr-o criză, nici măcar teoretic, o dată cu solemna speculație metafizică în jurul Ființei, și nici nu e pândită de disoluție dacă gânditorii respectabili nu mai manifestă curiozitate pentru un anume gen de ontologie, pentru că, dincolo de subiect, tot ceea ce este real nu-și ancorează temeiurile în concepte. Chiar fără toate teoretizările noastre, lumea încă ar continua să poată fi la fel, ca întotdeauna, nici paradisiacă, nici infernală, nici simplă, nici hipercomplexă, ci așezată într-o ordine imună la disponibilitatea oricărei explicații. Numai dacă credem, cum ar fi pe placul lui Heidegger, că temeiul ființării depinde de tematizarea ființei, putem cădea în idiosincratice preocupări pentru ontologie. De altfel, afirmarea Ființei ca temei, ca transcendență sau ca neant nu spune prea multe despre ceva cu adevărat real, în orice caz, nu mai mult decât o simplă propoziție de întemeiere.

Criza cu adevărat vizibilă ale cărei efecte istorice nu încetează să se facă simțite este, conform cu filosofia lui Lévinas, *„uitarea subiectului"* – *„pretinsa metafizică a subiectivității a fost dominată mai puțin de uitarea Ființei, cât de uitarea subiectului"* (Renaut) –, *„moartea omului"*, în acea perspectivă dominant monadologică a

umanismului clasic, ceea ce bine remarcă Alain Renaut[1008] în *Era individului*. Filosofiile ce se nutresc cu formule antiumaniste se justifică prin dispariția unicentralității individului, pierderea „coincidenței de sine cu sine", simultana subiacență a omului la unitatea sistemului cunoașterii și a libertății la unitatea sistemului macrosocial, imposibilitatea coincidenței[1009] interiorității cu idealul Eului. Pierdut în inconștient ca pe teritoriul unei alterități de sine imposibil[1010] de gestionat sau aruncat în iraționalitatea angoasei, neliniștii, traumei, subiectul nu-și mai aparține, asistă la derularea evenimentelor vieții proprii ca venind dintr-o rațiune străină sau, și mai grav, ca petrecându-se în modul neutral în care „ceva se întâmplă", se vede cuprins în vertijul istoriei unde autorii și victimele violenței sunt deopotrivă supradeterminați, nici unii, nici ceilalți nu pot să nu mai fie sau să nu mai facă ceea ce sunt și fac, nu-și pot transgresa rațiunile ce-i „obligă". Secolul XX a dovedit cu fervoare apocaliptică faptul că „moartea omului" poate deveni un program „rațional" la confluența unor interese, principii și voințe ireconciliabile, oricât de naturală ar fi diferența principial acceptată. Condamnat la provizorat – dată fiind tocmai libertatea și diferențele pe care trebuie să le gestioneze –, orice umanism poartă în subtext amenințarea crizei sau chiar antiumanismele, căci spectrul manifestărilor umanului este incomparabil mai larg decât orice schemă de umanism funcțional, ceea ce poate grăbi concluzia că nu se poate alege decât între utopie și antiumanism critic față de propriile limite, de unde ar izvorî și o criză a cunoașterii, în condițiile dispariției unui centru epistemologic absolut, a unui subiect infailibil în stare să convertească constant și fidel imaginea lumii în adevăruri unanim comprehensibile. Un relativism epistemic sau ceea ce Rorty numește ironism liberal afirmă, deși prudent, totuși categoric, formule de „lumi" și „adevăruri" provizorii, circumstanțial valide, confirmând mai vechile viziuni profetice ale lui Nietzsche.

Între consecințele antiumanismului, Lévinas enumeră neutralizarea subiectului, dizolvarea conștiinței în lumea obiectualului, pierderea specificității feței ca și a electiunii responsabilității prin raport cu alteritatea, dar, am putea completa, și a responsabilității față de sine. Formula ce se oferă acum propune ieșirea din viziunea monadică a subiectului, depășirea acelui geniu al imanenței ce-a dominat gândirea modernă, deschiderea subiectului către alteritatea radicală, *„în Același răsare Celălalt, această deschidere spre o alteritate, această transcendență care sparge iluzia monadică a autosuficienței și constituie cu adevărat un subiect susceptibil, tocmai prin această deschidere, prin această*

[1008] Alain Renaut, *Era individului*, Institutul European, Iași, 1998.

[1009] „...totul se petrece ca și cum Eul, identitate prin excelență, din care se trage orice identitate identificabilă, și-ar lipsi sieși și nu ar mai reuși să coincidă cu el însuși. Atunci vom fi nevoiți să recunoaștem că, fără discuție, «eul este un altul», că «sinele și sinele nu mai ajung să se regăsească», că «interioritatea nu mai este chiar atât de interioară» și, deci, că «din acest moment subiectul se elimină din ordinul rațiunilor».", A. Renaut, op. cit. p. 231.

[1010] „Dacă prin umanism înțelegem acea concepție clasică a subiectului pentru care exterioritatea sau alteritatea, cea a lumii precum și cea a «sinelui», «este reluată în imanență» iar «activitatea rațiunii a avut câștig de cauză împotriva oricărei alterități», atunci ruptura imanenței produse de către descoperirile inconștientului și ale structurilor (psihice, sociale etc.) în care este prins Eul volatilizează astfel de iluzii și acreditează perspectiva unei morți a omului.", *ibidem*, p. 233.

non-coincidență cu sine, de «a se impune în dauna ființei».''[1011] Vizibil aici proiectul lévinasian, neobosita lui dorință de a se constitui ca alternativă la ontologia heideggeriană, revendicarea dreptului la subiectivitate, deschisă celuilalt, marcată de urma lui, aleasă responsabilității irevocabile, și, de aici, configurarea unui umanism – „umanismul celuilalt om''[1012] care, împotriva monadicității eului modern pe care se fondează umanismul tradițional, oferă o imagine a subiectului ca fiind constituit de anterioritatea afectării celuilalt, transcendent, unul care nu revine cunoașterii, nu este redus la regulile ipseității, ci întreține dialogul – logosul pneumatic – și responsabilitatea ca fapt de-a fi non-in-diferent. De la constituirea husserliană a obiectivității lumii pe baza comunității monadelor, Lévinas dezvoltă consecința – un pas mai încoace – a posibilității de individuație a subiectului sub privirea întotdeauna anterioară a celuilalt care-l asignează de la înălțimea *Ileității*, care se oferă ca epifanie a transcendenței unei aspirații metafizice, *„dorință a unui Altul la modul absolut''* – proximitate a erosului, mângâiere, ospitalitate[1013], nutriție –, care inversează mișcarea de conversie la imanență printr-una de transcendere, cuvântul ultim al relației cu alteritatea.

Aplicație la gândirea nomadă

Pentru că ultimul cuvânt „științific'' a fost spus, ne rezervăm dreptul de-a omagia filosofia lui Lévinas într-o încercare de poetică a alterității, testată bunăoară de un Blanchot sau un Derrida, construind un model de răspuns la întrebarea: *Cum să gândești sub cerul liber, când stelele pâlpâie una câte una și pacea se instalează pe neștiute în inimă*? Nu este o întrebare filosofică, pentru că nomadul, eul călătorind către celălalt, nu este un filosof. Dar, oare, avem legitimitatea de-a rămâne filosofi în relația cu ceilalți? Până la ce limită ne este permis a ne eschiva de la responsabilitate?

Mă adresez ție (*vorbirea nemijlocită, index orientat către celălalt*)[1014], pentru că nu te cunosc (*ireductibilul celuilalt*) și nu pot vorbi despre tine (*el nu e noema unei noese*), și pentru că distanța te face invizibil, nu pot vorbi cu tine. Deși nu te cunosc (*celălalt nu are*

[1011] *Ibidem*, p. 235.

[1012] Foarte precis sintetizat de A. Renaut, astfel: „...umanitatea omului este ruptura unei identități, prin deschiderea spre o alteritate care este cea a «celuilalt om», «celălalt este aproapele nostru, ...ieșirea din sine este apropierea de aproape, proximitatea este responsabilitate pentru celălalt». Monadologiile dizolvau subiectivitatea în momentul în care eliminau posibilitatea oricărei comunicări directe între niște monade lipsite de ferestre, deci și a oricărei intersubiectivități autentice. Nu trebuie să ne mai surprindă de acum faptul că restituirea post-monadologică a subiectului trece prin redescoperirea intersubiectivității ca o condiție originară a subiectivității: și aici putem să ne însușim demersul lui Lévinas, care identifică «umanismul celuilalt om» cu sfârșitul «omului preocupat numai de sine», «subiect întors spre el însuși», «care se definește astfel prin grija de sine și care își împlinește în fericire al său *pentru sine*» – mai pe scurt, umanismul ca detașare de tot ceea ce a apărut aici ca valorizare a *individului*, opusă celei a *subiectului* propriu-zis, în a cărui subiectivitate ajunge să se înscrie această mișcare prin care el «se îndreaptă spre celălalt».", cf. *op. cit.* p. 237-238.

[1013] Cf. *ibidem*, p. 240.

[1014] În paranteză sunt punctate motivele gândirii lévinasiene pe care se susține discursul poetic, liant, desigur, necesar.

eidos, nu corespunde unei esențe) și nu știu cui mă adresez, totuși știu că mă adresez cuiva (*Illeitatea celuilalt*), necunoscutului, străinului, care numai prin asta nu încetează să-mi fie aproape (*necunoașterea nu afectează proximitatea*). Justificarea mea e că răspund la un apel (*chemarea an-arhică a prezenței celuilalt*). Poți să spui că nu tu m-ai apelat *(pura prezență e deja chemare*), că nu știi când (*dia-cronia*) a fost lansată acea rostire pe care eu o înțeleg ca fiind chemare. Poate s-a petrecut mai înainte de orice început (*rostirea ca deschidere pre-originară*), dacă prin asta vom înțelege momentul când am luat pentru prima dată aminte (*coincidența cu sine a ego-ului, ipseitatea*), și nu există încă cuvintele în care ea să poată fi descrisă (*le dit*). Tu nu exiști doar din clipa în care eu te văd (*anterioritatea celuilalt*), te gândesc, te înțeleg. Persoana ta precedă venirii mele în lume, chiar dacă, în neștiința mea, n-aș putea preciza cum și de când. Chipul tău invizibil (*transcendența*) m-a chemat înainte de-a ști că eu aș putea fi aici, că aș putea răspunde (*apelul necondiționat de simetria unui eventual răspuns*); m-a chemat din *Înalt* (*majestatea*), m-a învățat (*magistralitatea*) să-l ascult, mi s-a oferit ca oaspete fără a se fi asigurat de calitatea mea de gazdă, riscând indiferența, străinătatea, violența. Dar eu sunt nomad (*exodul eului către celălaltul necunoscut*), nu am casa mea (*neproprietatea interiorității, afectată deja de urma celuilalt*), nu am pământul meu (*ieșirea din mitologia pământescului*), nu am proprietatea mea (*ustensilul nu decide destinul nomadului*), picioarele mele nu calcă peste sfânta țărână a strămbunilor (*depășirea păgânismului*). Eu locuiesc acolo unde voi ajunge (*sensibilitatea afecțiunii*), haina mea o țese vântul și razele soarelui (*scalda în elemental*), așternutul meu e pământul cu iarbă și pietre (*bucuria ca a trăi din ...*), privirile mele se reazemă noaptea de stelele cerului (*temeiul ca Înălțime, iar nu ca sol/ teren ferm*). În veșnica mea rătăcire unde (*am dreptul la locul meu sub soare?*) aș putea să mă opresc și să te găzduiesc pe tine? De ce m-ai ales (*electiunea responsabilității*) tocmai pe mine, care sunt sărac (*chenoza eului ca putere de întâmpinare*), nu te cunosc (*apofatismul etic*) și nu am nimic de dat (*donația ca un a-fi-pentru-altul, iar nu a distribui bunuri sau utilități*).

Patria ta este locul pe care stai, și rătăcirea (*nomadismul ca temporalitate*) e o patrie pe care o părăsești pe măsură ce mergi (*mișcarea de temporiție*) către ea. Locul, casa, țara nu sunt decât răspântii tihnite (*răgazul locuirii*), dar provizorii, între drumurile de pe care vii și cele spre care, fără să știi, poate, încotro, te duci. Poți alege să rămâi pe loc, dar nu poți rămâne „acum". Vei merge mai departe, chiar dacă picioarele ți-au obosit, și pe drum undeva ne vom întâlni (*evenimentul inaugural, căci e impropriu să spunem originar*), desigur, fiecare cu drumul lui (*insubstituibilitatea*), dar destul de aproape câteodată, încât să ne putem vedea fața (*semnificanță înainte de a fi limbaj*), să ne putem saluta (*deferența originară*), să ne putem dărui (*limbajul ca fapt de a dărui lumea celuilalt*) câte ceva din peripețiile noastre. Nu vom ajunge chiar să ne cunoaștem, nu vom ști cât de minunată e taina (*celălalt ca epifanie a misterului*) care fiecăruia ne-a scăpat. Dar poate că așa e menit (*în pacientă eul nu poate să poată*), ca fiecare să meargă, însoțit numai de taina lui, mai departe pe propriul drum.

Nu am spune adevărul dacă am rămâne la convingerea că drumul duce, oricum ar fi el, către moarte (*omul nu trăieşte în vederea morţii ca posibilitatea lui cea mai proprie*), însă nici nu am minţi. Numai că, dacă pe drum te voi întâlni pe tine, el duce către viaţă (*el trăieşte în vederea vieţii*), şi teama dinaintea morţii se va pierde în bucuria întâlnirii (*expierea*) cu tine. Poate nu vom avea răgazul să întocmim scrieri (*celălalt nu devine obiectul unei referinţe istorice*) despre acea bucurie, dar lumina feţei (*significanţă înaintea limbajului*) şi blândeţea cuvântului (*rostirea pre-originară*) nu sunt ele oare urme (*trace*) destule, oricât de puţin ar fi timpul (*afectarea urmei nu e corelativă temporalităţii istorice*) cât ele durează? Nu cumva ne înşelăm noi lăsând totul în seama timpului (*istorie*) şi a mărturiei (*scriitură*)? Suntem noi mai reali atunci când adăugăm cuvintele la chipurile noastre (*oare limbajul întemeiază chipul sau invers*)? Sau am murit deja noi, cei de din afara cuvintelor, cei care tac, care se hrănesc, care dorm şi visează, care poartă copiii în braţe şi îngână cântece păsăreşti? Suntem noi cu asta mai sălbatici (*trăitori fără limbă, fără semne, fără memorie*) şi vrednici de uitare?

Te aştept pe tine mai de dinainte de a mă fi întâlnit cu mine însumi (*dia-cronia sensibilităţii*), ca şi cum tu ai fi mai veche (*preoriginarul alterităţii feminine*) în mine decât naşterea mea. Nu-mi poate spune nimeni cine eşti tu, cea pe care o aştept, dar urmele tale în mine te vor adeveri atunci când ne vom întâlni, într-o bucurie dincolo de îndoială şi mai presus de certitudine. Tu, cea pe care eu te aştept acum, vii către mine ca şi cum m-ai fi găsit dintotdeauna în aşa fel, încât, eu nefiind încă, tu m-ai născut ca să ai spre cine veni şi cine te întâmpina. Nu te cunosc, dar răspund (*anterior libertăţii deciziei*) de tine. Ştiu asta pentru că m-am bucurat când te-am întâlnit, o bucurie mai veche decât speranţa mea, venind de niciunde şi de nicicând (*lipsa de arhé a afecţiunii*). N-am avut timp să mă hotărăsc pentru ea şi nici pentru teama ce m-a cuprins când ai plecat (*celălalt ca origine a singurătăţii*). Deşi bucuria şi teama sunt ale mele, sunt în mine, ele vin parcă din necunoscutul chipului tău, mă fac prizonierul lor şi nu mă pot dezlega să evadez. Pot dori să mă eliberez, dar nu mai pot dori să nu fi fost prins (*ireversibilitatea afectării*). Prea târziu pentru a mai putea să nu fiu afectat (*urma an-arhică în sensibilitate*) de tine e, totuşi, infinit devreme pentru a putea să te cunosc (*relaţia nu devine tablou doxic*).

SUMMARY

OTHERNESS AND RELATION IN THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LÉVINAS

1. The critics of ontology; the ontological violence

In the traditional ontological speech, Lévinas finds the signs of violence;[1015] to talk about the other in the light of the logos of the Being means to own him by the sense of this logos, having constituted him before its immediate appearance, which returns to his partial negation. The other, in the extreme difference of his own face, cannot find himself in the ontological speech because, in whatever concerns him, he does return neither to Being, nor to the Being of the beings. His transcendent face abides in the autonomy of its otherness *beyond the Being*, exactly as an ex-ception, exactly *as a stranger* and a delict body; *"meeting another consists in the fact that, despise the extent of my domination over him and despise his submission, I don't own him."*[1016] The meeting with him depends on snatching, ripping, singularising him above the Being's generality background, allocating his irreplaceable particularity and with this rescuing him from killing – on the terms that the negation[1017] of the other means a dissolution in the generality of the Being. Here, the violence of the ontology is understood as neutralization of the heterodox particularity of the beings in the Being. The ontological negation pushes the other into a horizon of neutrality where he doesn't belong to himself as ecce-ity because of the Being who enlightens him shading away his characteristics. Only his face promotes him, exhibes him as uniqueness, maintains his transcendence, whose message[1018] is *"Thou shall not kill!"*; only the face is seen from the Being, only the face can become a target and be cast at. The immediateness of the other's face, in regard to which the speech is always ready to emit the act of conviction, escapes, is saved just as long as it is not rendered to the neutral light of the concept[1019], as long it is not characterised by general essences, but listened, *"because seeing the face is not just seeing, but hearing and speaking as well"* [1020].

In the indirect argument between the lévinasian ethics and Heidegger's fundamental ontology, Derrida, one of the first to assume the position of a referee, seems to support the

---

[1015] Cf. Derrida, *Violence and Metaphisyes*, în vol. The Writing and the Difference, Univers, 1998, p. 135.
[1016] *ÎN*, pp. 17-18.
[1017] *ÎN*, p. 18.
[1018] *ÎN*, p. 18.
[1019] *ÎN*, p. 19.
[1020] *ÎN*, p. 19.

latter, only that we may have a case of a strictly conjectural and somehow histrionic obedience – because, eventually, the philosophic speech is, too, a way of acting, an adopted role. Heidegger had shown, în *Sein und Zeit*, how the presence of the Being can be conceived only in the comprehensive horizon of the subject, in the transcendent temporality where the language is born. Language of the essence (*essence*), phenomenology presumes, says Derrida, a sense of the Being, without which ideality in general would not be possible, a sense contained by a horizon of expressing the *esse*, where the essence and the existence are not separated yet.

Beyond Heidegger and sometimes firmly against him, Lévinas wants to relegate the "*priority*" the German thinker gave to the Being to the detriment of the being/beings. Derrida finds something to say here. First of all, he will consider that the lévinasian "*priority*" is an impracticable term, given the circumstances of the heideggerian ontology, because the sense of the expression is only relevant in the relations between defined things, in other words measurable. Or, Heidegger's Being is not a thing, is "nothing outside the beings", which it cannot precede "*neither in time, nor in dignity.*"[1021] The heideggerian Being does not lay neither "*above*" nor "*beside*" the beings, and if we want to say it all, "*there is no such a thing as a distinction in the regular meaning of this word, between Being and beings*", because *'the Being is nothing outside the beings.*"[1022] If it's illegitimate to talk about a subordination of the beings to the Being, it's not the case anymore of a similar relation between ethics and ontology. The Being is not to be thought apart from and against the beings, it is not a "foreign", "impersonal", "hostile" power, not even a principle;[1023] so the thinking about the Being could not build itself as an ethical violence. Moreover, the possibility of thinking about the other as another, the possibility of ethics, the recognition and the respect for the other, they all depend on the thinking or on the pre-understanding[1024] of the Being, they all depend on ontology. The heideggerian "*to let be*"[1025] expresses the relation between my Ego and an exteriority, which doesn't necessarily become an object of knowledge or understanding, which is not reduced or transformed into an alteration of the same one's apperceptions.

Derrida commits the same error of de-contextualising some terms, in this case the meaning of "*to let be*". For Lévinas, the fact that *the thinking accedes* to the other or vice versa is not important; the *other accedes* to the thinking due to this "*to let be*". The lévinasian other's advent (*advient*) happens in *sensibility*, and not in understanding, he manifests himself as marking *(trace)* and not as an essence, not in the least as a *cogitatum*. The important thing is not that he would be thought and understood, but his *welcoming*, the infinite *hospitality* and *responsibility*. We say it again, for Lévinas, the other does not become the noema of a noesis, does not return to the essence, does not have an idea and it cannot be theorized. Ethics is, above all these ontological categories, a *face-to-face* relation, where a meeting takes place, in which the proximity of the mutual mark does not compromise the

---

[1021] Cf. Derrida, *op. cit* p. 194.
[1022] *Ibidem*, p. 197.
[1023] Cf. Derrida, op. cit p. 195.
[1024] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 196.
[1025] Cf. Derrida, *op. cit*, p. 196-197.

foreignness of the subjects, where the communication does not disqualify the transcendence and where the transcendental symmetry does not obliterate the ethical asymmetry. The ethical relation is not a *"commandment"* and it is not assumed according to a "free will"; responsibility is *pre-original* and has no connection to freedom, so it cannot be the consequence of a *"to let be"*.

According to Derrida, to think about the Being or about the other does not imply a totalitarian in-clusion of them, but the possibility to determine, in this particular case to determine the other as another, couldn't happen without pre-thinking the Being. As something *" to let be"*, the Being is other than the subject who "lets be", it is then otherness, the other of the thinking. From here Derrida rushes to mistake the Being for the otherness, proving to Lévinas that ontology is the very condition of thinking the otherness: *"However, having the fact that it (the Being) is what it is only due to the-fact-of-letting-be of the thinking, and knowing that it (the thinking) does not think but due to the presence of the Being it lets be, the thinking and the Being, the thinking and the other are the same; which, we must not forget, doesn't mean the identical, the one or the equal."*[1026] Only that, again, Lévinas is not interested by an other of the thinking, by the impersonal otherness of the Being, but by another subject, by another person, who appeals and can be answered back. Even though the Being is not "the master" of the beings, it does anyway represent its foundation, its horizon of accomplishment. The violence doesn't come from considering a foundation of the beings and the ethics doesn't intend to think the beings without a fundament. The violence comes from the ontological speech, in which the Being of the beings neutralises the characteristics, the particularity, the emphatic character of the beings, which aspect Derrida seems to ignore. The neutral otherness of the Being only brings us on the brink of that obscure essence of *Il y a*, existence without existent, which, we have to agree, is a victory of death over the icon.

Eliminating the violence from the speech would mean, according to Derrida, giving up the predication – "the first to be violent", giving up the logic's language, in which something is said about something, because the "to be" and the predication are implied in every single act of communication; the non-violent language would be just *"the saying without said"*[1027], *"a pure invocation"* or *"a pure adoration"*, *"le dire sans dit"*. In giving or offering the world, which for Lévinas is the origin of the language, Derrida recognises certain non-violence, but denies that this simple opening to the other would already be entirely language. At the time when, in order to become a predicative language, the significant donation passes through the conceptual faze and receives the power of articulation into a phrase, thereby the violence, the control over signification and over the other's essence and the ontological attitude insinuate in the language. Choosing the saying as a simple non-violent donation (a donation of psychism in the mark, pre-original saying as simple exposure to the other or as non-indifference), Lévinas holds back, maybe unwillingly, entering an un-historicism,[1028] which makes it harder for him to communicate a legible message for the others, who live in time and history. The saying remains the

---

[1026] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 201.
[1027] *Ibidem*, p.
[1028] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 213.

origin of the ethic relation, without being able to guarantee the conditions of an effective message traffic for a social environment, which in the context of the modern world, relies fundamentally on such a condition.

2. The critics of the constitutive phenomenology

a) *the a-presentative analogy versus the advent (advient); the transcendental symmetry, condition of the ethical asymmetry*

Lévinas configures his theory of the otherness by opposing it to the husserlian idea of a-presentative analogy, a method by which, inside the transcendental interiority, an "alter-ego" would be born, in fact a false otherness. Derrida doesn't seem convinced by the lévinasian retrospectives, which are very clearly aiming at the constitutiveness, at the idea of alter ego and at the a-presentative method, which is specific to the phenomenology. Moreover, as anyone can easily observe, Lévinas' critics are based on a number of presumptuous malformations of the otherness' meaning in the husserlian speech, as well as in the post-husserlian ones, the more invidious the more some first studies and early books proved a good knowledge, a sincere intention of getting acquainted to the phenomenology, especially on an heideggerian filiation. The couple The Same (immanence) and The Other (transcendence) is meant to be the frame in which Greek philosophy is condemned, as well as modern philosophies of subjectivity, which, after an accusation become allergy, is incapable to answer to the other, instead of thinking him (read reduce), a couple exceptionally developed by Plato as goodness above the Being and further theorised by Lévinas as goodness of the pre-original responsibility. The lévinasian otherness offers itself to *sensibility*, rather than to understanding, related to the concept of exteriority, amply discussed in IT. The exteriority of the other Ego doesn't fit the spatial frame[1029], in which the object is given to me, with the complicity of the violent exposure caused by the light, that pulls off the object of the saying (*dire*)'s logos silence in order to give it to the language, to the metaphor, to the said (*dit*).

Against Lévinas' intention to position the interiority-exteriority, in-out, the same-the other relation in non-spatial terms, Derrida thinks that, by the principle of its functioning itself, "*there is no philosophic logos that doesn't have to let itself be expatriated in the Inside – Outside structure first*" and that the local metaphor is "congenital" to the thinking of the relation. The very idea of person, the name or the Ego already implies a spatial frame, where light and darkness impose the visibility of the face, where proximity and distance empower the saying and the listening of the word, on whose account the infinity of a face rises – it's translated, remaining still, always a stranger –, and this act of seeing and that listening to the other cannot be separated by the spatial mediation – cosmosized by light and sound. On the basis of this observation, Derrida rehabilitates the partial homology between exteriority and spatiality, in which the idea of orientation becomes consistent starting with the centrality of a body (maybe the other one's), where an *arhé* is possible and

[1029] Cf. Derrida, *op, cit,*, p. 163.

where the ethics of responsibility may be applied. The other one's body is a "ground zero" of the space[1030], and because of that he is the origin of the spatial intuition. The wrong step Derrida took, deliberately forgetting about the same difference he accepted some place else, more in the spirit of Lévinas, between face and icon is to deduce the spatiality of the face by the corporal contiguity. There is only one sentence to be said to conclude the fact that the face is "mortal", which contradicts the sense of the other's infinite positivity. The problem of the icon's death is still to be solved.

Disarming Lévinas in front of the system's adversaries – Husserl and Heidegger should be mentioned here –, Derrida will deconstruct the basis of ethics by rehabilitating phenomenology[1031], seemingly getting beyond it, and ontology, which he announces he is detached of. Against Husserl's phenomenology, Lévinas announces a subject that doesn't have intentionality as his essence. The reproach: the illicit homologation of the primordial nature of the noetic-noematic correlation, the repression of infinity, of the possibility to transcend to the other in the metaphysical desire. As an *„adequacy value"*, the husserlian intentionality would *„exhaust and interiorise everything that is true distance and otherness"*[1032], building an idea adequate to the nature of exteriority, that he hereby phenomenologically denies. But the lévinasian exteriority is asserted as *inadequacy* by excellence (*TI*). A second critical point of husserlianism concerns the sense of the *cogito*, opened to a *„false infinity"*, Lévinas thinks, because we have an infinity of the object without otherness, a very unfair reproach, as the same Derrida shows us more and more convinced. The false infinity is the indefinite of the otherness, the exterior world's lack of an autonomic principle, which qualifies it as negativity. But because the lévinasian otherness is non-negativity, the infinity can be considered positively, infinity as an advent (advient) of the other, an other whose epiphany configures the idea of infinity, *the trace (trace)*.

To the idea of horizon, vehemently amended by Lévinas, not only from a phenomenological point of view, but also as horizon of the light and Being in ontology, Derrida gives back its profound meaning, more exactly as un-constituted reality and at the same time, as condition of the infinite opening to the possibility of otherness; *"in phenomenology, there is no construction of horizons, just horizons of construction"*. Precisely in the lévinasian infinite horizon we could find the condition of the opening to the other's infinity, which is not configured as pleroma of a defined object anymore, but, more pleasant to Lévinaš, the other's different un-becoming presence, as diachrony. In this horizon of infinite opening, Derrida finds the ethical condition of the relation with the other. His advent (advient) is possible only if the frame in which it can happen is credited, only if there is a *"respect for the fenomenality"*. The manifest intentionality in such a frame, which prepares the other's coming, takes over the qualifications of the respect meant for the event he could initiate. Thus, *"the phenomenon of respect presupposes the respect for the phenomenality"* and the ethics presupposes the phenomenology.[1033]

[1030] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 167.
[1031] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 170.
[1032] *Ibidem*, p. 171.
[1033] *Ibidem*, p. 174.

b) Subjectivity is sensibility, mark, hospitality

Incorrectly, Lévinas performs on purpose a bad reading of the sense of otherness in the work of Husserl, to use it later on as a past trade-off to his own project on subjectivity. The other, the neighbour, would be in the lévinasian reading of the *Cartesian Meditations*, a phenomenon of the Ego, *"constituted by analogical a-presentation starting from the sphere of appartenance specific to the Ego."*[1034] As it is, the radical otherness would seem inconceivable here, with the other becoming just an *alter-ego*, an instance emergent to the previous exercise of the a-presentation,[1035] which comes, in lévinasian words, to the "neutralisation" of the neighbour. Derrida feels obliged again to defend[1036] Husserl, a quality he will stand on in order to indicate the frequency and assiduity Husserl uses, in *Cartesian Meditations*, to present the other – originally non-phenomenal[1037] – exactly as a veritable *another*, in the maximum possible meaning of another-in-the-interiority-of-the-Ego – another-in-the-same, Lévinas would prefer to say. Although very well enunciated, Derrida's answer misses the essence of Lévinas teaching. He doesn't deny the fact that the other is possible as a phenomenon only for an ego and that the shape of his phenomenality is established according to the apriority of the language. The meeting either doesn't mean the absence of myself (I) from relation, the inverse neutralisation, but the very welcoming of the other as a stranger, unexpected, hence not pre-supposed. Unless is preceded by an initial reflection, the other comes as another, which makes an enunciation like "the phenomenon of totally-the-other" sound fumble and lacking logic. Lévinas doesn't want to talk *about* another – because that would mean to conclude him in a said (*dit*), the alluvial and violent part of a language understood as saying (*dire*), as significance of the proximity of the face – but *to talk to the other* and more originally to be ex-posed to *him* in a state of non-liberty, handed over in mark and hostage in responsibility. The *phenomenon* and the *evidence* of the other, no matter how dear to Derrida, are not at all appropriate to Lévinas. The original non-phenomenality is nothing else but the negative term which indicates a horizon without representation, that lévinasian neutral *Il y a*, and not the saturated presence of the other's different – the transcendence of the infinity[1038] in the relation with the totality –, which watches me from the incommensurable highness of the *Illeity*.

Ex-posed outside the representation frame, the other of Lévinas is an infinitely-another – idea that Derrida founds inconsistent – than the immanence of the Ego. In order to be infinitely-another, the other must relate to the identical of the same, Derrida believes, to the Ego-ity of the consciousness, must define himself starting from the intentional point

---

[1034] *Ibidem*, p. 176.
[1035] *Ibidem*. p. 178.
[1036] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 180.
[1037] *Ibidem*, p. 178.
[1038] Now we will have a better understating of that mysterious book titled *Totalitate şi Infinit*, by which Lévinas means that the otherness (the other's infinity) transcends the Being (the totality of the same) like the good (pre-original responsibility) is «an other than to be» and «beyond essence». An amazing thematic continuity, in the sense of an ethical clarification beyond ontology.

of the Ego, the only one who "authorises" the sense of the language, as appeal and hospitality. And if this will concede violence, it is *"an original, transcendental, before any ethical options violence, presupposed by the very ethical non-violence."*[1039] Both the foundation of phenomenality as such and the possibility of language would rely on this transcendental violence that cannot be separated by the logos and the sense. The philosophical speech, but even more originally, the practice of signification and language cannot overcome this pre-ethical type of violence. Again we must say that Derrida deconstructs Lévinas from outside the sense frame of his speech. For Lévinas, the other doesn't become a phenomenon, so it's not preceded by the transcendental violence. He doesn't enter the language under the condition of the said (*dit*), of giving sense, because that would make him a victim of the historical neutralisation, as a result of the identification with his own object for the other, trapped in the speech *about...*, which is exactly what Lévinas often disclaims in *TI*. Then, the language is not a production of sense but, essentially, pre-original saying, call launched from the proximity of the face and from the exteriority of a transcendent face, to which my answer mustn't be a production of sense, but metaphysical desire and infinite responsibility affected by the trace left by *His Highness* in me. Lévinas doesn't talk about the other; he talks to the other, who called to him before capturing his attention, who marked him with his *trace* earlier than the freedom given by the relational act of taking attitude.

Proving great sophistic abilities, Derrida drags Lévinas in Parmenide's trap. More precisely, he summons him to answer, before the famous Greek metaphysician, for the thesis from *TI*, regarding the relation between the Ego and the other. From now on, we will try to rehabilitate the author of *TI*, having noticed the sophistic nature of the derridian demonstration.

The first observation: Lévinas doesn't mistake the concept of The Same for the Ego. The Same is the term meant to designate the intentional movement in which the world, from which the other is also a part, is built. If the other emerges the constitutive domain of the world, it is clear that he cannot be absolutely another – but we are not talking here about an ontical otherness, something that Derrida seems to ignore. The other is not thought as an object outside the ontological possibilities of The Same that equals Totality. Lévinas has in mind a personal otherness, the ipse-ity of the other who cannot come to the first person's intentional centre.

The second observation: Lévinas does not propound the obliteration of the relationship between the Ego and the other; on the contrary, the relation doesn't compromise the distance and the difference doesn't disqualify the proximity. It is essential to keep in mind that the other appears only in relation, as proximity, and even so he can be another as a person, as infinity.

The third observation: to be another doesn't mean to Lévinas to be torn away from relation, and to be *another than...* regards the personal otherness and not the ontological difference, which forbids infinity in the absence of plurality. The Ego and the other are not separated as physical objects are, reciprocally limiting their domain of reality. The lévinasian infinity doesn't have – and Derrida knows that well – a physical meaning. The

---

[1039] Cf. Derrida, *op. cit.* pp. 179-180.

other is *the infinitely-another* exactly as otherness and not as an object of the ontical domain, and as transcendent otherness he cannot be incorporated in the Same. The deliberate confusion between *the infinity as beings and the infinity as personal difference* is to be castigated here, where the latter doesn't return, not even absolved by relation, to the sphere of The Same.

The fourth observation: The other, the infinitely-another doesn't lose his otherness if he meets the same, the same way that the objects don't neutralise themselves by reflecting in the mirror. It's useless and improper to exaggerate, attributing to Lévinas something that he doesn't have in mind. The profundity of his conception on inter-subjectivity comes from the subtlety of letting the other be infinitely-another by the very quality of the ethical relation with the same – and here, with all due respect for Derrida's fabulous speculative ability, we are not talking about geometrical objects, neither about substantial othernesses. The other one's person remains, as *different ipse-ity*, an *infinitely-another*, whatever anyone would say. As for the rest, affirmations like *„another one than himself"* which Derrida uses to shock us in order to deduce the incompatibility between thinking the other one's infinity and the presence of a personal individuation principle on his domain, we prefer to admire them as simple stylistic acrobatics.

Derrida insists far too much on the original symmetry in which two ipse-ities accomplish their own difference, considering it as the foundation of every single possible relationship, even that of the ethical one; it would follow from here that, far from exceeding it, Lévinas' ethical metaphysics would even imply the transcendental phenomenology. Lévinas does not deny, he statues "the original multiplicity" of the subjects, but, unlike all the other phenomenologists, he considers that asymmetry is the essence of the relationship, without cancelling the chance that, in an ethical relationship, each one could welcome the other as *The Highest*. Eventually, Derrida becomes the helpless witness of the "transcendental violence"[1040] – origin of both sense and speech, –, without making the effort of thinking the subject as *sensibility and mark*, as proximity beyond language and as *hospitality*, continuing, from a certain point, with his solitary blatancy that pretends to be an answer to Lévinas – already lost from his sight for a long time.

3. A metaphysical reform: from the ontology of light to the ethic of the verb

A recurrent idea in our study, which will help us state Lévinas' renewing originality, is suggested by the fact itself of moving the main sense of philosophy from an *ontology of light* to an *ethic of the verb* – understood as verbalism, as saying (*Dire*). More precisely, the platonic tradition until Heidegger holds the bright third as ontological frame of the appearance, the one who makes possible the meeting between the eye and the visible surface of the thing; *this unseen that makes everything visible* is the light, epiphany of the Being, by which every being becomes possible, or of the spirit that makes every quidity be intelligible. As sensorial form, this type of philosophy is defined by sight, is an optical

[1040] Cf. Derrida, *op. cit.* pp. 183-184.

philosophy (panoptic). But something essential is missing here, Lévinas notices, and that is the interiority of the invisible, that doesn't come into the light, doesn't come in sight, is not optically expressed. The visible form stands right in front of me but it doesn't confess to me anything about the essence of the interior invisible; here the speculative game begins, a game of associating the visible form with certain intelligible essences, the main concern of the western philosophy. What the intellect has to do now is to find essences for the visible forms, essences that by letting themselves thought would allow the construction of a system of the intelligible – in which, imperceptibly, the subjective other, the otherness of another centre of being is caught. Exposing the world to the light of the Being also includes the other, reducing him to the state of a *constituted one*, to an *objectified* sense. In the light things are silent and let themselves be thought, don't fight, don't confess. Their interiority is the abstract consequence of the association game, by which you can get some concordant confirmations on whose background an identity could be issued.

Lévinas changes the representation frame. The sonority of the word is primarily a *voice of the interiority* – "savage" language – that not only cannot be visible, but neither intelligible. The world that the other brings along imposes methodically a polarity in which two intentional centres communicate without coinciding, express themselves without representing themselves, – a sonor polarity in which the sensible of the other's interiority is given, that is the ethical relation. The ontology of the light allows us, of course, to build a philosophy of the nature, of the object, of the form, of the causality, but not one of *the other's* interiority. The ethics becomes possible only when the other speaks[1041] freely, an act in which I don't just receive the sense of his words, but admit the otherness of another icon. The principle of dialog is built in the face-to-face relation, in the *an-arhic* mark of some transcendent persons who don't lose their difference in the communication game. Again, the language which is life of this transcendence, is not the sum of the significations that are commonly intelligible and by that unifier, but the pre-diction as saying precursory to the semantic conversion, saying without (*yet*) a said (*Dire sans dit*), a form of the saying without, yet, a content that may be used as a talisman of a relation become memory.

Consistent with the ontology of the light, we must consider a background of sense, in which the interrogative practice be seconded by the possibility of an answer, of some conversions to intelligible essences. The manifestation of the thing that is interrogated is an epiphany of that *what*[1042] the interrogator is looking for. The lonely meditation of the thinker who asks himself what is that thing happens in the muteness of a world whose wonder and revelation alternate in silence like light and dark. The interrogated thing is thought without being asked and without expecting an answer from him. Lévinas comes with this new request. A part of the world, the other's transcendence, cannot be revealed in the self of The Same who interrogates; it must be asked because it can answer back. The other is not *something* about I say *what* it is; is *somebody* who expresses himself and witnesses his word. He is not a thing whose essence I understand, but a person[1043] I can ask the question about the essence of other things.

[1041] *TI*, p. 157.
[1042] *TI*, p. 153.
[1043] *TI*, p. 153.

4. Subjectivity beyond intentionality

a) Intentionality as wakefulness

Husserl pointed out the naiveté of relying on the supposed good sense of reason – understood as identity of the Ego with the act of identifying its own content, finding that there is something more profound than this, something that could cause our awakening from a dogmatic sleep of the reason. The husserlian phenomenology also remarks itself by the most rigorous critic of the sense content deduction from the evidences of the reason. In Husserl's Phenomenological Psychology, Lévinas finds the firm differentiation of the elemental structure of the world from the subjective form, who gives its content just by offering itself as the very agent of its representation – the constitution of the world by the subjective agent, as somebody who is not that world, and that happens in the constitutive detachment consciousness. *The self* of this world finds itself embarrassed by the transfer, by representation, into shape of the constituent subjectivity. From now on, the analysis of the objectivity will go back to the study of structure that generates the act of representation and its ways, as well as to the study of the transcendence of the forms in the immanence of the intention.

The transcendental reduction from *Ideen I* makes the ideal of thinking to emancipate from the concern about the adequacy rules – characteristic for a a long epistemological tradition from Aristotle and the scholastics to the modern empirics and Kant –, because we no longer can talk about a binary structure of the reality; the conclusion of the reduction would be to establish *"the apodictic character of the internal."*[1044] Lévinas thinks that this emancipation is a victory against the obedience to ontology, understood as a manifestation of the Being in the act of *"identifying the identical"*[1045]. The apodictic will receive another meaning in Cartesian Meditations; suspecting that the intuition of the apodictic interiority would not be able to explain the intention to signify, because except a vague, quasi-indeterminate living, nothing can be considered as the very limit of the Ego, who remains rather "obscure" (maybe that *Ego Sum*). The final benefit of the intending doesn't coincide with the presumption that justifies the process, and on the other hand, the process is being completed in the circular iteration of the *ego sum* – a return to the actuality of the Same under the formal appearance of the reduction labour. The evidence of ego sum reactivates the sterile ontological model of the coincidence between the Being and the consciousness, the latter finding now the opportunity to take one step outside itself, to adopt its perspective, from which the identity of its state could be inadequate to the aiming centre, figure called *"transcendent in the immanence"*[1046].

The idea of intentionality as wakefulness tells us something about a certain state of previous somnolence in the metabolism of the Ego. The intentional Ego is the one above the noetic forms, which watches and supervises this certain stream as order and sense. The

---

[1044] *DVI*, p. 43.
[1045] *DVI*, p. 44.
[1046] *DVI*, p. 46.

ego is the one awake[1047] in the somnolence of the stream of consciousness, it is the agent of self identification, although bathed in the environment of the immanence, and by that awaked, while the common consciousness doesn't do anything but continuing the hypnosis that links it to the noetic process. The Ego who watches out, the awaked intentionality, sees himself as vigilant action non-identical to the work it is just performing, noematic conversion – the transcendence of the intention in the stream of consciousness' immanence, a fact that Lévinas sees as non-affiliation of the Ego to the state of consciousness' "tissue" (*tissus*).[1048] In the *Husserliana IX*, we find a precise reference to the behaviour of the awaked Ego, which is the halfway between to intend and to objectify as such, a "not-to-accomplish-yet" of the intentional act as interval of potentiality which generates ways of the intentional route, markings, excitations, impressions, the ones that the half asleep/indifferent Ego doesn't teleologically attach to, lets them pass away, flow, some kind of phantasms, forms without substance, more than nothing, but still not objects. What is being fixed as real already belongs[1049] to the fully awaked thematized Ego – a vigilance that comes from the unconditioned depths of subjectivity, *insomnia* of the Ego as intentionality. This awaked one from the heart of subjectivity, the intentional Ego, "*watches over the object*"[1050], and remains an objectifying activity in practical and axiological aspects of life.

The Ego already watches out, un-individuated, un-constituted as monad of the activity focused on object in the insufficiency of the awakening. The awakening is seen here as a product of the mark. Taking the analysis of the husserlian text beyond what it says, Lévinas suggests to consider this wakefulness of the pre-constituted Ego as the example of the alteration of phase in the identity of the Same, non-coincidence of the interiority with itself, diachrony that lets the patience of the mark be visible; the *insomnia* of the Ego or the act of watching out may be considered as a de-centration of the subjective one's unity or de-nucleation (*dénucléation*) of its atomicity. This *pure* wakefulness, with no intentionality, is, *like the presence of Infinity's idea in the subjective finitude*, to contain the uncontainable of the transcendence in immanence, "*susception*" of the Infinity by the subject's finitude, "*freeing the self in the self*" of the Ego, much alike the event of impregnation with the trace (trace) left by the neighbour.

b) Reduction, vigilance, awakening

The reduction regards the apodictic evidence of the consciousness' life, anterior to the reality that receives its form that way. The credit Lévinas gives to the husserlian phenomenology comes from discovering the life that is subjacent to the manifestation as a subject, the intention prior to the objectifying, the *to be* irreducible to the ways of the esance, regaining pure life[1051] in the hypostasis of the Ego. The reduction would be the act that awakens the thematized Being from the very rest in which reality is constituted, in the

---

[1047] *DVI*, p. 47.
[1048] *DVI*, p. 48.
[1049] *DVI*, pp. 48-49.
[1050] *DVI*, p. 49.
[1051] *DVI*, p. 53.

act of fighting its sufficiency. The character of unconditioned life of the Ego shows in the restlessness of the wakefulness – awakening or permanent revolution, subversive to the Same's remnant identity; the Ego is *"the awakening itself"*, also visible in the recognition of the other subject as another centre of egotic irradiation. In the inter-subjective relation, the Ego wakes up in the labour of self recognition, as the other for the one who focuses on him, the Ego wakes up as diastase in the economy of the Ego – Ego for the self, but at the same time an other for the other. According to the lévinasian interpretation of the awakening's sense, only in the inter-subjective relation the Ego is stirred from the *"unnatural"* solitude – the coincidence between the Being and constitution – in which the egological[1052] reduction pushed him. But what Lévinas seems to forget or to ignore is the fact that the Ego, being built by the other's eyes loses his centrality – the egoism and the egotism – to leave to the other the hypostasis in which he was before, changing roles. The fact of letting himself be constituted obviously shows the privilege of the Ego, which may be seen as a form of violence as well, to measure an exteriority exposed to him, now becoming the one exposed. The awakening of the Ego in the meeting with the other looks like a release from a *"dogmatic sleep"* of the self, *"the explosion of the other in the same"* or *"the absolute insomnia"*, like a *"category under which the subject loses his atomic consistency of transcendental a-perception."*[1053]

In the depths of the reduced Ego there is a pure experience, the life of the Ego, as an surplus over the a-perceptive economy which creates its forms in identification, the experience as a content without the afferent container, content which *wakes* and *inspires*, terms by which Derrida means the excessive glorification of the other by the Same, an escape from ontology in the process of planting the transcendent in immanence, the de-nucleation of the Ego in the *wakefulness* or the *vigilance* for the neighbour. We intend to prove here that the signification is not necessarily correlative to the knowledge, but it is in wakefulness[1054], that is a pre-original of the knowledge. The vigilance is the breaking of the same's identity, the escape from the ipseity's circle through the attention focused on the other, an escape from ontology and an entry to ethics.

The concept of passivity is meant to answer for the subject's behaviour in the prehistory of the constitution, in a pre-originality of the un-assumed relation, in *"confused" "implicit consciousness", "imperfect consciousness": without intentions, without aiming, without the protective mask of the character who contemplates himself in the calm and still mirror of the world. Without a name, without a place, without titles."*[1055] Cleared up of any contextuality, emptied of attributes, reduced beyond the intention of establishing a transcendental interiority through apophantic des-individuation[1056], the passive subject is no longer related to the Being and to the essence, doesn't persist in the light, but becomes a *stranger* to the consciousness and *nomad* in the Being. In *"the shyness of the non-intentional"*, the lévinasian subject receives a profile which particularises[1057] itself from all the epiphanies of

[1052] *DVI*, pp. 54-55.
[1053] *DVI*, p. 55.
[1054] *DVI*, p. 58.
[1055] *ÎN*, p. 134.
[1056] *ÎN*, pp. 149-150.
[1057] *ÎN*, p. 138.

the modern subject, generally marked by the attribute of self-constitution, is characterized by *non-accomplishment*, is exposed to the other, questioned and the more *vulnerable*, the more profoundly *responsible*, so that, in his concern for the other he must legitimise his own right to be, in which it is hard to distinguish the privilege of uniqueness from the sin of usurping the other's place. In the icon of the other, of which he is responsible yet prior to the assumption, the subject meets the interrogation of a transcendent, which doesn't address from the surface of the phenomenon, but comes as a mystery of the glory which "interpellates" and "commands" as well. The patient subject cannot be defined by the heideggerian *to-be-in-the-world*; because the right to being itself is, as culpability, problematic, his new phrase becomes *"the Being-in-debate."*[1058] The historicity of the Ego becomes the context in which he has an answer to give, in which the correlation of the ethical structure with the language is affirmed.

5. The icon

a) "less than appearance", "weaker than the phenomenon"; the barrenness of the face

The icon is not a phenomenon, because its transcendence doesn't constitute itself on the representation horizon, which makes him *"less"* than the phenomenon, *"weaker"* than the apparent. The less indicates the non-determination as representation; the weakness refers to the incapacity of freely taking in the relation with the other – ethical from the very beginning. Lévinas' favourite metaphors, signification categories more appropriate here than the concepts, which fact is proved by the insistency of their repetition, are expressions of passivity and in-ability: the *nudity*[1059] of the face or the nudity of ex-posure[1060] to the other; the *self-abandon*; the *ageing* as patience of the time's marking; *the wrinkling* of the face as a memory of the temporal stigmatisation; *the barrenness* as non-possession of the death's hetero– temporality; the interval, *the lapse* as impossibility of the old age's retention in which the non-contemporaneity can be read, the irretrievable of temporality. The dia-chrony curves the ethical space; the access to the otherness of the icon, non-visual, is originally[1061] an ethical lay.

A phenomenology of the face is not being proposed here, as Lévinas replied[1062] to Ph. Nemo. A phenomenology would translate the icon's transcendent as way of representation, would turn the skin of the face into a reading object thus forgetting the depth of the sensibility, would give the eyes the chance to fascinate diverting the attention from the icon's invisibility. A good way to meet the icon of the another is *"not to notice the colour of his eyes"* which would cause an anchorage in objectivity, and by that a displacement in the intentional. The icon that opposes to the Ego is not the visible of the face's skin, but the nudity of non-hiding an another, beyond phenomenality, the extreme nudity beyond the

---

[1058] *ÎN*, p. 150.
[1059] S. Petrosino and J. Rolland, *La vérité nomade*, La Découverte,1. Paris, 1984.
[1060] cf. Petrosino şi Rolland, op. cit.
[1061] *EI*, p. 79.
[1062] *EI*, p. 79.

modesty of exteriority. The face is the non-representable of the other and by that the borderline barrenness[1063] of objectivity; it crosses the order of experience by the subversion of the movement of withdrawal – withdrawal from the Being's essentiality indicating a *beyond* the Being or a *otherwise* than Being. The face, non-manifested through the appearance and representation phenomena, doesn't impose as an immediate on which the expressiveness of the empiric could cling to. The face signifies without making itself visible as a thing, it is significance outside any context that could offer itself as possible frame of comprehension. As significance in itself, more than ex-position[1064] in the other's visibility level, the face is what – in the most profound ethical sense – *is not seen*[1065]. The face is rather something that hears itself talking – *the face talks*[1066] – that displays the saying of the marking. From behind the curvature of the ethical space, the invisible of the face becomes speech, logos of the affected sensibility. This logos of marking doesn't stay indifferent to the Ego, because it can not elude hearing him – non-indifference receives at Lévinas the status of a pre-original ethical conditioning, it is inevitability of responsibility and salute, inevitability of the hostage's non-freedom. The transcendence of the other's icon is what became at Lévinas the Cartesian idea of the infinite implanted by God in the consciousness in order to announce its incomprehensible presence, the way to the presence of God through the consciousness of his infinite surplus.

b) The icon as "defection" in phenomenon and representation

There is a very interesting observation that Lévinas uses to display the characteristic of the face in the implicit denunciation of the phenomenological representation, yet not so original as not to refer to something anterior. We are talking about specification from *EI*, p. 94 that says, *"the entire human body is, more or less, face"*, because it is expressive. Expressiveness is the essential category that defines the face, gives it an extension evidently enlarged a lot in proportion to its acknowledged meaning. The face involves that double investiture of epiphany which allows it to glide *"torn"* between visible and invisible, between the indecency of not hiding the ageing and the invisible transcendence of hiding the icon which watches me that way and now. The face's wrinkles fold the hidden of temporality which can not became synchrony.

The face is the phenomenal rest that makes the sidereal distance of the icon transparent; it is a manifestation of intimacy from behind the curvature of marking, which thus proves to be phenomenologically unconditioned. The immediate of the icon's marking is act without ever being simple potency; the dia–crony of its presence doesn't follow the logic of dialectic alternation. It is not present in order to withdraw because its time doesn't flow divisible. The exposure to the unapparent of the icon's look is maintained as *sensibility*, *obsession* for the other, *machination of the infinite* which refuses itself to the correlative and exceeds the intentional act declines the sense of the retentions by remaining in the dia-chrony of the unmemorable.

[1063] *EI*, p. 80.
[1064] Cf. Guy Petitdemange, in *Répondre d'Autrui*, À la Baconnière – Neuchâtel, 1989, p. 79.
[1065] *EI*, p. 81.
[1066] *EI*, p. 82.

Lévinas understands the icon as *diachronic immediateness*[1067] as well, as manifestation of the presence which hasn't covered yet the stages of coming to presence as world projection, presence non-contemporary with the moment of free contact from whose behind the original an-archy of the ethical relation transpires, inconvertible in an origin of the world of sense. The Neighbour, in the intimacy of the icon's invisibility, qualifies, paradoxically, as *the Stranger (L'etranger)* [1068], as the other meant to never appear to me in its phenomenal shape, excluded from the contingency of the locality, withdrawn from the will of the adequacy in synchrony. The strangeness of *the Stranger* exposes the dia-chrony of the ethical relation beyond the act of being together with the temporality of the Being; the other icon is *"nomad"* [1069] in the Being – we notice here the radical change produced by Lévinas towards the fundamental ontology and the constitutive phenomenology. The relation of proximity, the marking of the other, manifests, in the dia-chrony of the non-substitutable, what was called *representation defection* in showing the face, *epiphany of the significance* outside any context and, thus, expressiveness of the invisible inside the visible, *ambiguity of the dia-chrony* in which the temporality of the representation loses its legitimacy.

Without being a phenomenon, refused to exposure, the icon displays its proximity as expression, speech and confession as well, call and request, but also instruction. The speech of the other breaks the visible, surmounts the vulnerable apparition of the face's bareness, and imposes itself as autonomy beyond the plasticity of the form that brings him close. The image of the face is not a curtain drawn over the invisibility of the icon, but the very shyness of its nudity, the power of the defenceless innocence, the one that cannot escape using the prudent strategy of silence. The logic of the icon's expressiveness has already escaped from the hermeneutical circularity; the face of the other was never the sign or the word whose interpretation could reveal the precursory of an affiliation to the sense. The icon doesn't become sense of what was thought of as icon, doesn't derive, in the end, from the abilities of a comprehension so well manipulated that the sequent sense could coincide with some essence. The icon of the other, that affects me with the *trace* of the infinite, one that I cannot metabolise, instructs me and opens for me the territory of the ethical rationality, the more effective as it comes from the level of an Altecy, or of a You.

As a sense of interiority, the only place to look for transcendence, the icon has the metaphysical aspiration as relational possibility, in whose reason of manifestation another icon, separate, is implicitly recognizable; the relation doesn't cancel the separation and the latter doesn't weaken the relation, but rather makes it possible. The ethical manner of the relation is affirmed in the frontalness of the faces that have excluded the exterior third that could include them into a wholeness. For the relation to be absolute, the separation must be absolute. The lévinasian ethics proposes to determine the history of the beings by taking into account an *original multiplicity* of persons which are *inter-constituting* by positioning themselves face–to-face, a relation of *multiple singularities*.

[1067] *AE*, p. 145.
[1068] *AE*, p. 145.
[1069] *AE*, p. 145.

c) the icon is signification before the language and "origin" of the world

The last pages of *Totality and infinite* clearly establish the lévinasian meaning of icon, as well as the icon's relation with the language and significance. The profound personalist sense of philosophy that justifies itself as ethical intension forces the acceptance of the fundamental principle enounced by Lévinas in the following terms: *The prime fact of signification is produced in an icon.* On the other hand, we must not forget Derrida's decisive observation that the icon is the event that centres the order and represents the principle[1070] of the world – one of the most profound ontological meditation vis-à-vis the lévinasian signification of the icon. The original signification the icon is invested with is to be a centre that irradiates signification. Its work shines in the metaphysical darkness of the impartial *Il y a*, brings expressiveness in the horizon of the nocturne elementality, presents the promise of a genesis that can mark check points, order, orientation, relation and expressiveness.

The originality of the icon is manifested relationally, emerges on the background of a personal plurality. To be an icon signifies already being *for oneself* and the expressiveness for another. In the icon, the personal otherness is co-original to the ipseity, being for oneself in the anteriority of the transcendental constitution of the Ego as a cogitative and praxical centre. The anteriority of positioning *for*[1071] another conditions the production of sense, which then justifies the history of thinking. The quality of the sense the icon prefixes has *ab origine* a moral determination – anyway, Lévinas likes to think so – *to be for the other means to be good.* The comprehension of the other, starting point for any communication intention, recognizes the implicit of goodness as the respite when the two icons conspire against responsibility, decide their temporality as patience of face-to-face, which means to signify without yet speaking. The dissymmetry of ipseity in relation to the patience of hetero–marking manifests the moral evidence of the relation; the ontology of *for oneself* doesn't bring specificity to the history of subjectivity; only the manifestation *for* another, the persistence in the allocation *by* him confirms a specified ethical qualification. To be for oneself happens in the neutrality of ontological solitude, absolute ipseity doesn't have a moral status. Only the revelation of the other, one that is already affecting *me, for* whom I am without him having the opportunity to choose, verticalizes[1072] the interpersonal placing, inaugurates the ethical destiny.[1073]

The icon is, in Lévinas' acceptation, *the original significance*[1074] *of being*, that is the self-presentation as personal expression, both ipseity and receptivity to another. The icon, in the ambiguity of its nature, allows the justification of the homology between signification and expression. The horizon of being without an icon would continue to be the victim of that darkness characterizing the indifferent *Il y a* where there is no sense because there is no one to express it.

[1070] Cf. Derrida, *Violence and metaphysics*, in The Writing and the Difference, 1998, p. 150.
[1071] *TI*, p. 234.
[1072] Cf. F. Guibal, *La transcendance*, in *Positivité et transcendance*, p. 222.
[1073] *TI*, p. 234.
[1074] *TI*, p. 234.

d) Illeity, highness of the other

In order to avoid the confusion between the sense of unconditioned otherness with *the alter-ego*, the otherness constituted transcendentally, Lévinas proposes a new concept; unwilling to give an indigestible translation, we will leave it in the original form, illeity (neologism that sends us to the French pronoun of *il*, *ille* – meaning *"a way of watching myself without a conjunction with me"*[1075]). The intention is to connote the way of acceding to the other's experience, that is not the consequence of the central Ego apriorisms and is not constituted either in the world's project. Lévinas' concern is to develop a concept to express the radical nature of the otherness so that, in its sense, the ethical, philosophical, linguistic operator would not exist; a concept uncontaminated with the infusion of the transcendental *Ego*, one in which the other would appear in the original purity of the non-conditioning – one that would stay pure, which means, by the qualifications characteristic for the lévinasian philosophy, exteriority, separation, transcendence, infinity, dia-chrony. Lévinas' intention was well understood in Simonne Plourde's study[1076] where the meaning of *illeity* is illustrated in the phrase *"glory of the infinite"* which is meant to describe the dimension of the otherness' *highness*. The other, indicated by *Il*, is not just the third person, but also the tertiarity of the highness under which the divine qualifies, *"the place of seclusion"* or *"the anahoresis of the infinite"*[1077], where the mysterious sense of the Other stays protected from irreversibility. Still, we are not talking about a simple metaphysical phantasm, an instance of some pure world of ideas. The tertiarity[1078] of the ethical highness qualifies any person, leaves traces (*trace*), epiphanies, sends to the transcendence[1079] of the face, creating the curvature of the inter-subjective space where the Ego substitutes the other in the order of responsibility, even though the other precedes him in dia-chrony and exceeds him in quality.

One cannot find in the transcendental economy the correspondent, or the medium, by which the *illeity* of otherness could acquire a proper expression. As a rule, *illeity* can express itself adequately only in the first person – the excellence of another interiority which offers itself to me without donating itself –, without a strange voice, without a delegate, without an emissary; and the fact of being the object of an indication – by calling, by finger pointing – marks the formal frame in which the advent (advient) can happen. To admit the *illeity* already presupposes a pre-original of the personal otherness. The dia-chrony is the temporal unit in which meeting the otherness outside the sense of synchrony becomes real; the other appears as one that is not present to me, as one that still, and forever, benefits from the autonomy of his own time. Furthermore, the dia-chrony allows the other to aim at me before I aim at him, to *"choose"*[1080] me before I choose him (in the bottom note Lévinas will say that it, the Good, loves me before I can love him).

[1075] *AE*, p. 28.
[1076] Simonne Ploude, *Emmanuel Lévinas – Altérité et responsabilité*, Les Éditions du CERF, Paris, 1966.
[1077] *Op. cit.*, p. 126.
[1078] Cf. Plourde, *op. cit.*, p.126.
[1079] Cf. Plourde, *op. cit.*, p. 127.
[1080] *AE*, p. 25.

The time of *illeity* is not in continuity with my time – it could not be pro-tention or re-tention –, therefore a he, the other cannot become an accessory for the experience of ipseity. The suitable term to point out the dia-chrony engaged by the relation with *the illeity* is the *immeasurable*, and this doesn't refer to some kind of infinity but to the transcendence of the persons that meet their icons in difference, without losing in con-temporarity. Ipseity's present, which excludes the otherness' present, must be understood as finitude correlated to freedom[1081], persistence in the difference of the non-totalizable, relation in the absence of conjunction. This is what the sense of the infinite, revealed in the icon of the otherness, comes to eventually. The invisible which preserves its ambiguity, transforms the other's icon into a source of light – opens the responsibility[1082] domain, originates the experience, institutes order. Before answering me, the icon of the other illuminates me, acts sensificant on my dia-chrony. The essence, anterior to my capacity to experience, reveals the otherness of the icon as surplus of the infinite over subjectivity – ontology of otherness determined outside a priori and transcendental frames, let's call it, in order to build an analogical speech, apophantic ontology, a manifestation of infinity beyond its idea, in the absence of a comprising, com-prehension frame.

The sense of *illeity* can appear now more clearly, as turn (*détour*) from the other's icon to the infinite, that does not reduce to its idea, so that the source of the infinite becomes enigmatic in proportion as it is recognized. He, the person that is self-presenting before I had the time for his a-presentation, for his thematization, is an advent (advient) towards the sense of the ipseity, through the instauration of the relation, but he doesn't make himself present, he is not reduced to the pronoun that makes his presence known, although the formula that indicates him is only a pro-noun[1083] (PRO-NOM). He, the personal content of *illeity*, doesn't escape representation as occult objects do, hard to name and configure, nor as the transcendence of supra-formal reality does. The *illeity* signifies the person of another, here, now, formal, a person with an icon, standing in front of me, but free from the constraints that would turn him[1084] in an object for my subjectivity, or a partner in a relation from the centrality of the same to the periphery of the formal other. The relation with the other is not built-up at the level of thematic consciousness, in order to avoid the conversion into concept, even pronoun. Lévinas warns about the possible glide of the buberian "*you*" into a thematic hypostasis. The *illeity* indicates a relation at the level of the icon, depth of the transcendence's *highness*, where the intentional activity hasn't become manifest yet, an-*archical* and pre-linguistic level. A formal ethical apriorism[1085] is announced here anterior to taking a position, anterior to the will that induces ipseity as difference and centre of reality, anterior to the production of sense. The sense of *illeity* is defined as significance of the other in the anteriority of the essence description consistent with the theoretical subject's taking attitude. Lévinas eliminates the ambiguity from the enunciation of an essential thesis "*the signification precedes the essence*" [1086]. The significance

[1081] *AE*, p. 26.
[1082] Cf. Plourde, op. cit., p. 128.
[1083] Cf. Plourde, p. 130.
[1084] Cf. Plourde, p. 136.
[1085] *AE*, p. 28.
[1086] *AE*, p. 29.

demands the configuration of a philosophy in which the thought would be anterior to the thinking, the object would an-*archically* outrun the relational formalism, a philosophy that wakes in a more original commitment than the thematic anchorage in which reality is instituted. The essence is produced in the thinking. To reduce the other to the essence is to dislocate the significance of his icon, to convert him into a piece of furniture abstract for the representation horizon. In significance, to which *Illeity* sends to, the other precedes his recognition in some sort of u-chronic, wild persistence. Expressiveness must be understood in comparison with the icon's freedom to pro-pose itself.

e) Transcendence, trace, enigma

The concept of *Illeity* sends immediately to the dimension of the *highness* from which the ethical transcendence comes from. The other and the divine inter-signify in *Illeity* – both radical otherness and majesty, transcendence of the different and positive infinity. Lévinas' transcendence doesn't escape representation like a thing in itself, impossible to be thought, beyond expression. The transcendence is pre-original, in the sense of the temporal relation with the otherness, that is, unconditioned by a reference subject, thus instituting a presence that is anterior to the subject's coming to experience. God is the Absent from experience, but a relation with him is still possible through the other, the presence saturated with the ethical attributes of the Absent, presence by delegation or investiture. According to Lévinas, only somebody who transcends the phenomenality of the world can leave traces. The trace (*trace*) is the qualification imposed on otherness by the Absent who sends it; thus, the presence of the trace becomes saying (*dire*), anterior to the capacity of the ontological phrase (*dit*), a subversion[1087] of ontology by ethics. The Being is not the element of inter-subjective correlativity anymore, the trace[1088] of the transcendence on the other's icon is, the highness of *the Illeity* that delegates him before taking a position, prior to the beginning of the relation project of an Ego. The trace is not the mark left by a thing that was present and now is gone, the remainder of a contingent absence, but, if we may say so, the sign of what does not[1089] come to presence, the same way the time, never entirely now, makes room for a relative *now*. But the trace doesn't let itself to be seen otherwise, it doesn't offer itself to the expert eye, to analysis or comprehension; it is the an-archic assignation of the transcendent that asks from behind the curvature of the inter-subjective space, without becoming manifest for the subject who studies, a pure marking of the pre-originality interval where the infinite is freed of the idea.

The trace is epiphanically saturated, it signifies without sending to a signified, without promising to reveal the highness of *Illeity*. The relation with the trace is, as very well S. Plourde remarks, *a third* way, beyond *dissimulation* and *revelation*, a way that goes beyond essence in the *an-archic* responsibility. The enigma from which it revendicates doesn't become a phenomenon, it keeps intact the interrogative strangeness in whose welcoming the prophetic answer meant for the other's approach[1090] glimmers. Prophecy is,

---

[1087] Cf. Plourde, *op. cit.*, p. 128.
[1088] Cf. Petrosino, ed, cit. p. 139.
[1089] Cf. Plourde, p. 132.
[1090] Cf. Plourde, p. 135.

in the words of Lévinas, the *an*-archic responsibility, the *pre*-original answer given to the trace of *Illeity* met on the other's icon.

The ethical transcendence, partially superposed to the otherness, because it requires *an otherwise than being* and *a beyond the essence* doesn't deliver itself to the logos, doesn't show itself in the light of the Being in order to become ontological speech. Beyond logos, the transcendence assigns by simply ex-posing the saying, outruns the capacity of comprehension, of thematizing or reading. To reveal the ethical otherness means to realize the anteriority of its presence, pre-original in relation to the event of discovery and thus its creative function as related to the Ego's presence. The Ego appears before the other, marked by the highness of *Illeity* as if he were created by him. The neighbour is the otherness already ethically qualified, that is already marked by the trace[1091] of the transcendence. Neither object, nor phenomenon, nor sign, he *"disturbs the order of the world"*[1092] coming from what was never present; against logical order, the trace is not the effect of a cause, doesn't succeed to a presence, doesn't remain after something that passed, but is precisely the sign of a transcendence[1093], gushing the concept that indicates it as well as the icon that carries it. Jacques Derrida believes[1094] the trace is another *structural order* that we must think in the anteriority of beings (*avant l'étant*.)

In order to highlight the essential difference between the trace and the phenomenon, the first is also indicated by the term *"enigma"*, meaning pre-original sign coming from beyond-the Being. One cannot understand what the trace, or the enigma is without a preliminary introduction in the third lévinasian genre – different from to be or not to be, indicated in the phrase *"beyond the Being"*. The phenomenon is the form of the Being's appearance, form of encounter between a subject and the Being, appearance is its essence, whereas the enigma wraps itself in the ambiguity[1095] manifest-non-manifest. The trace is the way the hyper-being Otherness emerges, the presence of that *"otherwise than being"* that connotes the transcendence. If the phenomenon is constituted in an intentional way, leaving to the subject the privilege of the formal cause, the enigma, on the other hand, pre-constitutes the subject that welcomes it in that ethical assignation, citation addressed by *illeity*. In the phenomenon, the Being returns to the immanence of the Ego, whose work is illustrated in the sense of neutralization and conversion of the otherness in the intelligible light of the Same which is coincident with totality, thus ratifying atheism[1096] – monadic state of the Ego, in the lévinasian meaning. The enigma strikes in the name of something that is boundless, it is *"form of the Absolute"*. The true sense of subjectivity reveals itself as relation with the enigma, the trace and the transcendence, which is differently than in the

---

[1091] On this aspect, see Silvano Petrosino şi Jacques Rolland, *La vérité nomade, introduction à Emmanuel Lévinas* (*La Découverte* 1, Paris, 1984).

[1092] *Ibidem*, p. 74.

[1093] Lévinas introduces the concept of trace even in his early book, *Discovering existence with Husserl and Heidegger*, deciding that the anteriority of the trace has nothing to do with the chronology of the human time, that it is pre-original in the sense of the an-archy and that it is the sign of transcendence.

[1094] Apud. Petrosino şi Rolland, *op. cit.*, p. 74.

[1095] *Ibidem*, p. 85.

[1096] Apud. Petrosino and Rolland, *op. cit.*, p. 76.

light of the Being or under the aegis of the essences used by the logos to integrate the othernesses into a totality, into a community *"without the possibility of getting out"*.

The enigma is beyond the Being, and by that beyond the world, fenomenologically speaking. The person that its presence refers to is, says Lévinas in EDE p. 216, *"a third person which is not defined by itself, by ipseity"*, who is the condition of irreversibility, the third of the transcendence's highness placed in an ab-solute past, who is not judged by the bipolar immanent-transcendent relation characteristic to ontology, but by the ethical profile of *Illeity*[1097] which endows the advent (advient) of the other's face through another way than dissimulation or revelation, that is through the emphasis of expressivity. The conformity with the divine transcendence doesn't legitimate here the level of the icon, but that of a phenomenology of the trace. The essence of the enigma, irreducible to its essence, doesn't consist in the fact of being known – as a thing, as a phenomenon –, its way of exposure to a subject creates a new orientation in the order of time, to the pre-originality of the otherness.

6. The saying and the said

a) The amphibology of the language; equivocation

It is about two[1098] different stages of the language, but also about two relational types with evidently different performances. The saying establishes a relation without giving sense to the relation as such. The said specifies the sense of the relation, assumes the communicational performance. The saying is pre-linguistic language or, if preferred, an-*archy* of language, as ethical positioning in the previousness of the sense, as relation performing[1099], in the absence, still, of any language game. The saying measures the space of proximity[1100] as goodness of the fact-of-being for-the-other, as a note of a report that does not stage its intentions. In the saying (*Le Dire*[1101]), Lévinas finds the origin of ethics, signified by now as *intrigue* of responsibility. On the account of the distinction stated, Lévinas builds the thesis of the so called *amphibology*[1102] of the language, which would generate the sense of the ontological separation between the Being and the beings – duality of saying and said, ethical gesture and communicational articulation. But the amphibology[1103] of the Being-beings appears only in the said, by integrating the saying in the language. The language tends to subordinate, in the precision of the said, the saying of the said, to reduce the subjective actuality to the performance of the essence enunciation, thus betraying its very condition of possibility. The lévinasian pre-linguistic saying tends to emit the ontological "violence" sense of ethic subjectivity – meaning the enunciation of

---

1097 Petrosino şi Roland, *op. cit.* p. 78.
1098 Ricœur, *op. cit.* p. 5.
1099 Cf. Ponzio, *op. cit.*, p. 38.
1100 *AE*, p. 17.
1101 Cf. Guibal, *op. cit.* p. 116.
1102 *AE*, p. 17.
1103 Cf. Rolland, *Parcours...*, p. 167.

essences by which the being expresses itself; the saying makes *exceptions* from the Being, ways to be outside the suite of essences.

Without inaugurating the distance of the metaphysic way, the saying regulates the relation between foreignness and the relational common, marks the way the fact of personal difference becomes sensible (non-intelligible) as foreignness of the companion to a common process. But, beware; it is not the question of common personality or an identical experience, but of the free access to a particular experience based on the formal symmetry of the saying – an act before the other. The saying before the language is a production of relation before it is production of sense, and thus it is ethical institution before it is juridical or hermeneutical. The hearing of the saying takes place in the passivity of the ethical self that is older than any hermeneutical intention. Its act avoids the memory's historicity by the fact that the listener doesn't listen to something presupposed significant, neither expects a display of the intelligible. The listener lets himself be taken over, as patient attitude, by the counter-operation of saying the other who doesn't come with a new proposition, but develops a simple attitude. The saying is the ethical attitude by excellence and the relational way that doesn't develop any reduction yet. The pure saying completed by the pure listening puts the interpersonal attitude before the historicity of the sense, makes the "rationality" of the positioning dominant over the reason of comprehension. The importance of the attitude, formalized as saying-listening, is decisive for the understanding of the dialogue and the language, other than hypostatisation with the purpose of understanding the other.

The lévinasian philosophy appears not only worthy to stir curiosities, but really innovating when proposes to assimilate the essence of the Being with the verbalisation, the manifestation in time with the event of saying. *To be*'s being bids its verbal function as temporality; a verbal function that doesn't name yet the events subjected to change, but simply announces the fluency of what is being done. The metaphysical category of the being receives more than a contextual representation; it becomes the essence of what is produced in the verbalisation of the saying as such. The manifestation is being signified, under the circumstances as essence in saying[1104] – verbal present. It must be noticed that the saying doesn't express names, doesn't issue symbolic accents meant to double a reality of beings and relations between them. The Being, repeats Lévinas, is not a *Name* but a *Verb*, although the language of the being includes the system of names as well – by which the representable identity of the thing saved from the blind temporal fluency is enunciated. The lingual production, describing the temporality of the subject's Being manifestation, builds itself as "verbal excrescence"[1105]. The sensibility of the subject and the manifestation of the sensible life manifest the expressivness of the Being's verbalism in the temporality of the saying. But only the stage of the said (*le dit*) brings along visibly the separation between verbalism and denomination, between saying and pronouncing, duration and identification – joining the synchronicity of the sense, "the death" of the saying when it's said – the non-infinity of the sense –, the identification of something, still left in the suspension of the simple saying, having the irrevocable of the said.

[1104] *AE*, p. 61.
[1105] *AE*, p. 61.

The relation with the other is consumed, in Lévinas' opinion in *a transcendent dia-chrony*[1106]. The saying maintains the evidence of the relation with the other's transcendence, in the full enigma manifested as apophantic horizontality. The speech's power[1107] of *equivocation*, its capacity to give the immanent epos of the said to the enigma becomes clear in the saying. The saying contains more than what can be said, it also contains the whole mystery of the hidden intention and the un-told of the mark. The temporality of the saying is qualitatively different from the epic time, the time of delivering essences of sense as well as of learning rules. The dia-chrony of the saying time is radical in the very enigmatical that can not reveal itself, in the mystery that doesn't convert itself to idea. To say means only to indicate the direction of an inconvertible mystery, to point out for the other the depth of that mystery and to participate, along with the radical personal transcendence, to its inconvertibility, to be devoted, through a immediate relation, to the pre-ontological sense of that non-revelation (neither Being nor non-Being). The saying prior to the said constitutes itself as the language characteristic to the reality indicated by *otherwise than...* and *beyond essence*. It must not be understood that the purpose of Lévinas' philosophy is the regression of the language to an anarchic stutter of wild incommunicableness. What is meant to be understood is the type of ethic originality of the relation, in which the saying takes place, and by this the ethic fundament of the diachrony that facilitates the meeting with the otherness. The saying is the ethical substratum of the pre-linguistic intention, and by that already sociality in the absence of convention, order of proximity, even though bearing the burden of the incomprehension's distance, withdrawal of the lingual[1108] capacity in its primordial enigma.

b) Confession, prophecy; nomad from the saturated ipseity to the vulnerable ipseity

Once enunciated as significance of sensibility, the saying, in whose condition the language avoids the labour of the amphibological eruption, reveals itself as ethical passivity of the pessimism, as pneumatic circuit. In its passivity, the saying is nothing but ex-position of the locality – living in the vulnerability of the other's marking –, exile of the Ego from the self-constituent peace of the saturated ipseity (possession of the ego, living in and territoriality) to the proximity stigmatised by the traces of otherness (non-ego, nomadism, extra-territoriality). The responsibility inconsistent to the free will, and by that goodness transcendental to the being, is, as Lévinas so eloquently put it *"interdiction to travel within yourself"* [1109], resignation of the Egoity, recovering the non-formal principle of human brotherhood. The saturated ipseity wants to express the difference between the ego that is self-constituted by transcendental and eideic difference, sovereign and autarchic, and the lévinasian ethical ego – vulnerable ipseity. Notifying this distinction doesn't send to a simple symmetry, in which the ethical Ego would be marked by poverty, would lack substance comparing to the saturated, phenomenological.

[1106] *AE*, p. 23.
[1107] *AE*, p. 23.
[1108] A term that is specific to Gadamer, as it is well known, but whose resonance is too fertile not to take advantage of using it.
[1109] *AE*, p. 223.

The vulnerable ipseity doesn't indicate the lack of the interiority's substance, but rather its excess manifested as *an overflow to the other*, of the solitary identity and *kenotic availability of the mark*. The ethical relation of the responsibility kind is possible only when the interiority of an Ego exults towards the neighbour's otherness, with the non-assumed risk of sufferance, in which the exultation manifests not a process of knowledge but the expressivity of the fraternal passivity. The saturated ipseity doesn't utter the original patience of the significance, because it is trapped in the self-establishing monologue, according to which it institutes the world project, is trapped in the self-descriptive work – which will become ontology, speech of the Being and the beings' amphibology, but never ethics; the logos of ontology does not receive neither the character of the confession – because the radicallity of the other's difference is missing –, nor the character of the prophecy – word dedicated to the other before its sense is defined, seminal word about which the donor doesn't know what he will say, the saying as simplicity of the other's *"dedication"*[1110], openness of the sensible ipseity, risk without any safety measure, donation of the trust without protection, patience of the hostage without the possibility of evasion and betrayed by the lack of any *alibi*[1111]. The saying of the vulnerable Ego, ex-posure of the psychism which by its whole significative role remains a sign giver, ex-poses at the same time the brotherly weakness, that is the fact of being ex-posed.

Pre-original to the ethic relation in which weakness is expressed, vulnerability to the other is both exposure – "Here I am!"– and *"glory"*[1112] of saying the marking, glory of the icon meaningful in itself, of the icon that, through the solidarity of the presence, is asserting a truth that doesn't become neither demonstration nor narration – doesn't become ontology of revealing –, a veracity of proximity, which is a better proof by itself than the believe of the noematic correlations, proof of ex-posure, ordered in the passivity of sensibility. It is here, in the irreplaceable of the marking, that the elect character of subjectivity, the fact of baring the assignment of the responsibility towards the otherness to which it cannot become measure, shows itself.

When we talk about the glory of the transcendence, we are not directly referring to divinity, but to the otherness of an icon. The other is transcendence of the icon, that can occasion the occurrence of the highness's majesty, act in which the invasion of *Illeity* happens, but it can also be the face through the signs of which the Infinite comes[1113] to idea, signs of pure ethical significance in the pre-original of the language. The ethical significance shows a principle often repeated in Lévinas' philosophy, but whose applicability requires the burden of choice: *the more right it is the more responsible is the ethical subject, the more innocent the more fit to be culpable for the guilt of the other*. Infinity, even in homology with God, cannot become the positive idea of the intellective act, given its surplus in relation to the intentional subject – the infinite cannot be intentioned, cannot be revealed as metaphysical idea, – but it can become manifest as significance of the other's icon, as transcendence of the irreducible otherness. The infinite as significance of the

[1110] *AE*, p. 223.
[1111] *AE*, p. 223.
[1112] *AE*, p. 225.
[1113] *EI*, p. 101.

otherness' icon – infinitely positive – is one of the most important philosophical innovations of lévinasianism.

Here we have the chance to bring a new concept into the speech, the *prophetism*, which has a much more different meaning for Lévinas than the one characteristic to the religious phenomenology. Prophetism is the presence of the other in the economy of ipseity, trace, itinerary, marking or stigma of another inside the original psychism, *"another one in the same"*[1114], which leads to defining the spirituality's essence as being prophetic. Even in the horizon of the an-*archic* saying, where honesty is the veracity of proximity, this prophetic grace is already manifest, the pneumatic circuit of marking is visible; saying itself, the donating psychism addresses to the other, by which it was interrogated anyway before it could here the formula of a precise question. This circuit of the saying without the said, where the subject is affected without knowing it and it is responsible without taking it in, defines the relation as *prophetism of the saying*[1115] for the other, in the incapacity of concealing its traces by indifference.

The sense of prophetism cannot be brutally parted from the sense of revelation, although Lévinas doesn't withhold from cultivating occurrences for these terms, so personal that the terms become difficult to assimilate to the traditional synonyms. After prophetism is understood as a crucial moment of the human condition[1116] itself, some fragments of the lévinasian works legitimate for us the enunciation of a universality of Revelation, the capital letter being necessary here, which suddenly transfers the regional religious acceptation to a more spiritual one, that will bring together biblical prophets and Greek philosophers, European and non-European writers of all times. The sense of prophetism laps over, more than partially, the one of the responsibility for the neighbour, also correspondent to the strict acceptation of inspiration and confession. That ground zero of ethics, responsibility,[1117] would point, in a way, the ground zero of the divine revelation – an opportunity to plead for the idea that God manifests himself not in idea, but in the ethical relation. The basis for legitimating the *messianism*[1118], if it is still possible, lays here as well, and one must not forget the profound messianic sense of the lévinasian message, without which it would be rendered to bagatelle and sophistry. Outside the frame built by various cultural matrixes, even outside the normativity of logic, the truth of ethics, if the concept is still usable, must be singular – relational ecumenism that masks a genuine epistemic monotheism.

[1114] *AE*, p. 233.
[1115] *AE*, p. 235.
[1116] *EI*, p. 111.
[1117] *EI*, p. 111.
[1118] *EI*, p. 112.

7. Exteriority; the curvature of the inter-subjective space; transcendence

The ontological category of exteriority is meant to express the way something that is not generated by intentionality, that is not defined and is not explained, could reach the experience of a subject. The other doesn't appear as an object collected by my curiosity and it doesn't return to what I usually can think about the act of being. The Otherness of the other escapes all conditionings operated by the transcendental Ego. The other's exteriority is not given in the fact that I observe, as something beyond me; the person that, from inside transcendence, sees me as something exterior to him[1119] gives it. The ethical sense of exteriority is not decided by my privilege of being the subject to which something exterior is exposed, but by my disadvantage of being exposed to sight and under the blade of another person's judgement; appearing before the other I am already judged by the absolute Ego of another[1120] centre of transcendence. The responsibility[1121] for the other is non-intentionally correlated to the curvature of the ethical space, one in which the infinite of the otherness cannot be measured, but in which the marks traced on sensibility are visible – marks of the Infinite that doesn't become idea anymore, as it did for Descartes, but an-*archy* of the saying's deference.

The essence of the other is the invisible icon, his infinite, his transcendence; the *face-to-face* relation, except translating the other into fully visible object, operates a movement of dissymmetry that creates the curvature[1122] of the inter-subjective space. It is not the apparition in being of the other that's significant, but precisely the breaking of the Being in the un-demandable depth of responsibility – subjectivity that cannot belong to phenomenology anymore –, from where the icon of the other comes as expressiveness of exteriority and, at the same time, as highness [1123] of the master, as hyperbole of temporality from the relation *for* another, *"the up fall"* of the non-indifference.

The curvature of the inter-subjectivity space demands adding a third model to the ones of horizontal and vertical transcendence, which, precisely as description of the curvature, joins the horizontal of the neighbour with the vertical of the *Highness* from which he sees himself claimed, under which it is recognised – the ethical space is that figure that comes in the relation between the Ego with the otherness' transcendence, the central pin that makes the pre-original responsibility move. The atmosphere in which the ethical Ego moves is indicated by the particle "in" from "infinity" as immemorial passivity of the other's sufferance, exceeding the Ego built as freedom of the finite act of taking attitude. The trace of the other's mark wakes the subject from the immanence of the presence for himself as

---

[1119] Cf. Ponzio, *op. cit.* p. 72.

[1120] Cf. Ponzio, *op. cit* p. 74.

[1121] *AE*, p. 232.

[1122] At page 259, *TI*, the sense of the curve is clarified this way: "The curvature of the space expresses the relation between human beings." and, "This surplus of the truth towards the Being and its idea, that we suggest in the expression *curvature of the inter-subjectivity space*, indicates the divine intention of every truth. This *curvature of space* is, perhaps, the very presence of God. ".

[1123] *AE*, p. 281.

con-tent of his own interiority, de-nuclides the Ego as horizon in which the non-contented otherness of an infinite is affirmed, the responsibility[1124] manifesting the consequences of that awakening, insomnia, vigilance or non-indifference of the finite asked to bare the infinite.

The time of taking attitude, the first act of the Ego, is always delayed compared to the other's icon request, a delay that doesn't leave room for indecision and because of the rush of the other's icon advance, fact that needs a compensation, it becomes a blame – the negligence for the *an-archic* interrogativity of another, which exceeding his donation of sensibility concedes to the state of hostage of the non-indifference. The delayed presence before the icon that appeals to me makes me lose the power of initiative – like I had already been promised without the possibility of revocation –, that is, Lévinas will say, to "compare" before him, not to "appear", *"devant le prochain je comparais plutôt que je n'apparais."*[1125] The fission of the Ego happens as a field of ethical institution in this pre-original comparison of the other's icon transcendence in which the subject is not given the time to change his mind and in which goodness increases the size of culpability the same way obedience increases the size of the commitment; the ethical Ego cannot hide anymore, indifferent, as egoity, to protect himself from the other's mark[1126] traces. The fission[1127] of the Ego – *extra-version of interiority* – in the mark of the other finds, in our opinion, the best comparative model in the concept of kenosis, observing that for Lévinas, the responsible Ego's self "emptying" doesn't end no matter how long it takes; as the other's marking installs itself in the sensibility of the Ego, its identity grows as awakening[1128] of the infinite responsibility for him. The deeper the other's mark, the higher his responsibility; the more profound the self emptying, the purest the duty for the other – mark prior to intention, exposure prior to sight, the obedience of the other in the name of the infinite spoken by the voice of the obeying one's responsibility.

8. The philosophical speech and God

To speak about God, is, as theological speech, sterile as long as an experience of God or for God is not started. If God has a sense, the French philosopher will say, roundly supported by a biblical tradition he wants to familiarize with the phenomenological language, then the philosophical speech will have to "embrace" (*embrasser*) the very same God the Bible talks about. But this "to embrace" God evidently brings him inside the gesture of being, attracts him in "the Trap of the Being"[1129], in the ontological speech. Or, the biblical God is that sense of transcendence called *"beyond Being"* (in order not to suspect Lévinas of some kind of originality we mention that the whole apophasis theology of the

[1124] *DVI*, p. 116.
[1125] *DVI*, p. 117.
[1126] Cf. Rolland, *Parcours...*, p. 50.
[1127] *DVI*. p. 121.
[1128] *DVI*, p. 122.
[1129] *DVI*, p. 95.

patristic tradition thinks God as beyond Being, as hyper-being). Our author's reproach that the occidental philosophy history has shown up as a consequence of the divine transcendence destruction is legitimate to a certain point, that is in that fragment of scholastic thinking inspired by Aristotle that identifies God with the Being; but there are also the exceptions of some types of occidental mystical theologies but, more important, the Christian oriental one, that do not convert God's transcendence into Being but also do not leave it to the nothingness. The one rightly accused of the above mentioned deicide would be the rational theology – a contradiction in terms because, if it is rational, emerges from the interiority of Reason, or we haven't for a second adhered to the facile convention of the identity between God and Reason.

We said it before: Descartes is the one who delivers the material of the meditation over the idea of infinity – *cogitata* whose formalism doesn't exhaust the Being but to whose sense it sends. As an idea, God cannot be but "God in me", eventually the content of the deiform intention. But if this "in me" doesn't express a content but rather a contenting, that dangles about the consciousness without letting itself be fixed by any content of the consciousness, allowing it the enlightenment of the closeness that is just inconveniencing it, than we are talking about the exteriority of a non-objectified infinity and, by that, the epiphanic quasi-relation of an Other that is not revealed. The infinity hits the consciousness but it doesn't go in it as Being but as sense; the sense of the Infinity's idea announces The Being that does not come to idea. In the occurrence of the Infinite one can recognize not the consequence of an act but the passivity[1130] of the consciousness affected by transcendence; the Infinite is not thought, it is "endured" (*subi*) [1131], its accomplishment is the work of passivity which in the process of receiving suffers the awakening to the otherness of the non-assumable, and once this happens the consciousness sees that the dogmatic identity of the coincidence as presence for the self – the way out of egology towards a transcendent otherness – is compromised. The fact of not being-able-to-understand-Infinity in thinking affirms a *positive state of the relation* with it, that fertilises the consciousness in some kind of processuality of the saturation that lacks the risk of final satiety, a positivity higher that the teleological production of senses in the consciousness, positivity of the awakened consciousness[1132], of a thinking that receives more that it can see, finally, passion of the love that feeds on its own hunger, love without erotism.

Because the primal ground of subjectivity's experience in the philosophy of Lévinas is not the *cogito*, but the sensibility[1133], as very well emphasised Marc Faesler, the way infinity and eventually God reveal themselves is not an idea, but a relational type. The infinity, before it could be thematized affects the ipseity of the Ego, announces itself as the one who already came in the relation in the pre-original of the sensible self-formation, thus displaying a creative function and keeping up the dissymmetric infinite of responsibility. The pre-original of the sensibility pre-contains the other; not reducing him to a phenomenon among others, but as trace of transcendence[1134], as marking of *Illeity*, from

[1130] *DVI*, p. 106.
[1131] *DVI*, p. 106.
[1132] *DVI*, p. 109.
[1133] Cf. Faessler, în *Répondre d'Autrui*, p. 96.
[1134] Cf. Faessler, *op. cit.* p. 104.

whose highness the epiphanies are generated. The fact that God shows himself, appears, becomes visible in taking in the responsibility for the other's death as an answer anterior to the enunciation of the problem his showing up, his revealing could cause, something that in Lévinas' words means to be inspired and to confess[1135] the glory of the Infinity; in the curvature of the relation with the *Illeity*, it is about a dialogue with[1136] God, not at all a dialogue *about*...

9. The oblivion of the subject, a new humanism

The nihilism that characterises modernity's speech evidently ratifies the theology's central categories decline – death of God – and of ontology – the oblivion of the Being, but that wouldn't just yet mean a major crisis inside human living. There are atheist order and rationality systems in which, beyond the fact that they give up a whole set of suppositions and concepts, the world as such, in the quasi-totality of the segments that can be investigated, gets back its reason, its sense and explanation. Not only that "the death of God" is not a problem for man as it is for culture – because the religious man wouldn't believe in such a formulation, or would treat it as a rhetorical caprice (what in fact really is) –, but atheism is not immediately and irremediable a system "crisis" except when one has adhered to a kind of paradigmatic teocentrism. All along history we can identify cultures, societies, human order systems that were not founded on the assumptions of some teism, not in the least a monotheist version, and for all that they lasted for long periods of time, without being considered as provisory alternatives for some ideal models. Atheism is not anti-humanism yet.

The oblivion of the Being, so refractory claimed by Heidegger, may be, possibly, an amnesia at the conceptual level for some of the philosophers' consciousness – a number unnoticeable, insignificant when we correlate it with the true crowd that composes a certain civilisation (let's say the European one) –, but it has nothing to do whatsoever with the common consciousness or with the extra-speculative cultural performances. The really visible crises, whose historical effects don't cease to make themselves present, is, according to Lévinas' philosophy, *"the oblivion of the subject"* – *"the so called metaphysics of subjectivity was less dominated by the oblivion of the Being, but by the oblivion of the subject"* (Renaut) –, *"the death of man"*, in that dominantly monadic perspective of classic humanism, as Alain Renaut[1137] very well remarks in *The Era of the Individual*. The philosophies that feed themselves with anti-humanist formulas justify their actions through the disappearance of the individuals' uni-centrality, the loss of the "self's coincidence with the self", the simultaneous subjacency of man at the unity of the knowledge system and of freedom at the unity of the macro-social system, the impossibility of coincidence[1138] between interiority and the ideal of Ego. Lost in the unconscious as in the territory of some self

---

1135 Cf. Faessler, *op. cit.* p. 101.

1136 Cf. Derrida, *op. cit.* pp. 157-158.

1137 Alain Renaut, *Era of the Individual*, Institutul European, Iaşi, 1998.

1138 A. Renaut, *op. cit.*, p.231.

otherness impossible[1139] to administrate, or thrown in the irrationality of anguish, anxiety, trauma, the subject doesn't belong to himself anymore, watches how the events of his own life happen as if they were coming from a foreign consciousness or, even worse, as if they were happening the neutral way "something happens", sees himself caught in the history's vertigo where the authors and the victims of violence are both supra-determined, neither of them can stop being what they are or doing what they do, cannot go over the reasons that "force" them.

The twentieth century proved with an apocalyptical fervour the fact that "the death of man" can become a "rational" programme at the confluence of irreconcilable interests, principles and wills, however natural the principled accepted difference would be. Condemned to provisionality – given the liberty and the differences it must process – any humanism bears in its subtext the threat of the crisis and even the anti-humanisms, because the spectre of the human manifestations is incomparably larger than any other plan of functional humanism, which rushes the conclusion that there is no other choice but the one between utopia and an anti-humanism critical to its own limits. That would be also the origin of a knowledge crisis, under the circumstances provided by the disappearance of an absolute epistemological centre, of an infallible subject who could constantly and exactly convert the image of the world into unanimous comprehensible truths. An epistemic relativism or what Rorty calls liberal ironicism affirms, although prudent yet categorically, formulas of provisory, circumstantially valid "worlds" and "truths" confirming Nietzsche's older prophetic visions.

Among the consequences of the anti-humanism Lévinas enumerates the neutralisation of the subject, the dissolution of consciousness in the objective world, the loss of the face's specificity and that of the responsibility's election in relation to the otherness – but, we may add, the loss of responsibility for the self. The formula offered to us now, by the lévinasian ethics, proposes that we exit from the monadic vision of the subject, and get over that genius of immanence that dominated the modern world, the openness of the subject to the radical otherness, *"in The Same rises The Other, this opening to an otherness, this transcendence that breaks the monadic illusion of self-sufficiency and really is a susceptible subject, just because of this opening, this non-coincidence with itself, of «imposing himself in the detriment of the Being»."*[1140] The lévinasian project becomes visible here, his restless desire of becoming an alternative to the heideggerian ontology, claiming the right to subjectivity – open to the other, marked by his trace, chosen for the irrevocable responsibility – and further more, configuring a new humanism, "the humanism of the other man."[1141] Against the monadic nature of modern Ego that founds the traditional humanism, we are offered an image of a subject built by the anteriority of the other's mark, transcendent, a subject that does not belong to knowledge, is not reduced to ipseity's rules, but maintains the dialogue – pneumatic logos – and responsibility as fact of being non-in-different. From the husserlian constitution of the world's objectivity on monads' community, Lévinas develops the consequence, a step further, of the subject's individuation before the eyes, always anterior,

[1139] *Ibidem*, p. 233.
[1140] *Ibidem*, p. 235.
[1141] *Ibidem*, p. 237-238.

of the other who assigns him from the highness of *Illeity*, who offers himself as epiphany of transcendence. In the metaphysical aspiration understood as *"desire for an absolute another "* – proximity of the Eros, petting, hospitality[1142], nutrition –, the conversion to immanence turns into a transcendental movement – the ultimate word of the relation with otherness.

10. Final observation

The credibility of the lévinasian ethical system relies on the very fact that it must not be believed in, it doesn't interfere with the network of theological categories which maintain the psychosis of the sin, evil and final punishment, doesn't persuade by the mechanisms of compensation or punishment. But, nevertheless, it's not about a rational ethics that convinces by a categorical imperative or by the nobleness of the duty. The lévinasian ethics, applied to an essentially sensitive subject who sees himself pre-originally affected by the relation with the other, already describes a metaphysical system in which the relation is detached of the sociality's contingencies, and the responsibility pre-qualifies both the sense of liberty and will. The lévinasian subject is unwillingly ethical, because he cannot chose not to be originally affected by the presence of the other and cannot correct the delay of any private initiative towards the main position, which is face-to-face. Atheism is not an impediment for the ethical manifestation, but, understood as separation of the same-the other, is a very condition of it. Even though God is missing, the other received the qualities that homologate him as a Master or Altecy, and the dissymmetry of the ethical relation leads naturally, without any obligation, to an inadequacy like the responsibility. We ask ourselves, then, the Gnostic question, where does the evil come from in the inter-human relations? From a poor understanding of the original marking and from the much too quick exchange of the responsibility for the monadic egoity, from the preference for *the totality of the same* rather than *the infinity of the other*. A good understanding of the lévinasian leads inevitably to the acceptance of the eschatological determination as the final consequence of inter-subjective relations, and this without ecuding ourselves in a religious reverie, remaining together the witnesses of our own words, which judge from the very moment they are told, and the pilgrims of the terrestrial. When we talk, we are already forever responsible. Thus, the ethics, in the lévinasian meaning, becomes the first practice of the Verb.

1142 *Ibidem*, p. 240.

BIBLIOGRAFIE

1. Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979 (trad. rom. de Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, *Scriitura şi diferenţa*, Univers. Bucureşti, 1999);
2. Heidegger, Martin, *Fiire şi Timp*, trad. Dorin Gabriel Tilinca, ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2001;
3. Husserl, E., *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*, Paris, 1995; traduction de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas;
4. Husserl, Edmund, *Meditaţii carteziene*, trad. Aurelian Crăiuţu, Humanitas, 1994;
5. Jankélévitch, Vladimir, *Tratat despre moarte*. trad. Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Amarcord, 2000;
6. Lévinas, E., *Altérité et transcendance*. Préface de Pierre Hayat, Fonfroide-le-Haut, 1995;
7. Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974;
8. Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986 (trad. rom. de Aurelian Cojocea, *Când Dumnezeu devine idee*, ed. Pandora, 2001);
9. Lévinas, E., *De l'évasion*. Introduit et annoté par Jacques Rolland, Montpellier 1982;
10. Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986;
11. Lévinas, E., *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993;
12. Lévinas, E., *Difficile Liberté. Essais sur le judaisme*, Paris, Albin Michel. 1976 (trad. rom. de Ţicu Goldstein, *Dificila libertate. Eseuri despre iudaism*, Hasefer, 1999);
13. Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949;
14. Lévinas, E., *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1990 (trad. rom. de Deac, Ioan Petru, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, ALL, 2000);
15. Lévinas, E., *Étique et infini*, Paris, Fayard, 1982;
16. Lévinas, E., *Hors Sujet*, Montpelier, Fata Morgana, 1987;
17. Lévinas, E., *L'Intrigue de l'infini*, Flamarion, 1994;
18. Lévinas, E., *La mort et le Temps*, Paris, 1991 (trad. rom. de Anca Măniuţiu, *Moartea şi Timpul*, Apostrof, Cluj-Napoca, 1996);
19. Lévinas, E., *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1963;
20. Lévinas, E., *Le Temps et l'Autre*, Montpelier, Fata Morgana, 1979;
21. Lévinas, E., *Positivité et transcendance*, suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2000;
22. Lévinas, E., *Sur Maurice Blanchot*, Montpelier, Fata Morgana, 1976;
23. Lévinas, E., *Transcendance et Inteligibilité*, Geneve, 1984;
24. Lévinas, E.,*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961 (trad. rom. de Marius Lazurca, *Totalitate şi Infinit. Eseu despre exterioritate*, Polirom, 1999);
25. Ortega y Gasset, José, *Omul şi mulţimea*, trad. Sorin Mărculescu, Humanitas, 2001;
26. Pogeler, Otto, *Drumul gândirii lui Heidegger*, trad. Cătălin Cioabă, Humanitas, 1998;
27. Renaut, Alain, *Era individului*, trad. Codrin Ciubotaru, Institutul European, 1998.

Cărți despre Lévinas

1. ***, *Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 1988;
2. *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Lévinas*: Esprit n. 234 (1997) 121-140; entretien inédit en français accordé en 1981 à Paris par E. Lévinas à R. Kearney;
3. ***, *Emmanuel Lévinas, L'éthique comme philosophie première*, vol. colectiv, Paris, Le Cerf, 1992;
4. Entretien: J.-M. Nores, *Une éthique de la souffrance*: Autrement n. 142 (1994) 127-137; voir également 330;
5. Entretien: N. Hansson et A. Grynberg (dir.), Emmanuel Lévinas. *Philosophe et Pédagogue*, Paris 1998, 13-28; entretien entre Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas lors de l'émission radiophonique „Le Bon Plaisir de Paul Ricœur" sur France-Culture, le 21 février 1985;
6. ***, *La différence comme non-indifférence*, Edition Kimé, Paris, 1995;
7. ***, *L'intrigue de l'infini*. Textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret, Paris 1995;
8. ***, *Répondre d'autrui: Emmanuel Lévinas*, Neuchatel, La Baconnière, 1989;
9. ***, *Textes pour Emmanuel Lévinas*, editor F. Larnelle, Paris, J.M. Place, 1980;
10. ***, *Un entretien avec Emmanuel Lévinas*: Le Monde du 2 juin 1992, 2; recueilli par R.-P. Droit;
11. Bailhance, Gérard, *Le sujet chez Lévinas*, Paris, P.U.F., 1994;
12. Banon, David, *La lecture infinie*, Paris, Le Seuil, 1987;
13. Blanchot, Maurice, *Discours sur la patience (en marge des livres d'Emmanuel Lévinas)*, Paris, 1982;
14. Chalier, Catherine, *Figures du feminin, La nuit surveilleé*, Verdier, 1982;
15. Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1996;
16. Dupuis, Michel, *Pronoms et Visages, lecture d'Emmanuel Lévinas*, KAP, 1996;
17. Forthomme, Bernard, *Une philosophie de la transcendance, la méthaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Vrin, 1984;
18. Frank, D., *Chair et corps*, Paris, Ed. de Minuit, 1981;
19. Guibal, Francis, *Et combien de dieux nouveaux...*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980;
20. Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Flamarion, 1994;
21. Levy, Benny, *Visage continuu. La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*, Paris, Verdier, 1998;
22. Malka, Salomon, *Lire Lévinas*, Paris, Le Cerf, 1984;
23. Ouaknin, M.-A., *Méditation érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Balland, 1992;
24. Petrosino, Silvano et Rolland, Jacques, *La Verité nomade, introduction a Emmanuel Lévinas*, Paris, La Decouverte, 1984;
25. Plourde, Simonne, *Emmanuel Lévinas, Altérité et Responsabilité*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966;
26. Poirié, François, *Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 1988;
27. Ponzio, Augusto, *Sujet et altérité. Sur E. Lévinas*, Edition Harmattan, Paris, 1996;
28. Ricoeur, Paul, *Autrement*, P.U.F., 1996;
29. Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement*, Paris, P.U.F., 2000.

Studii şi articole

1. Phénoménologie: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 118 (1934) 414-420;
2. L'Herne. Emmanuel Lévinas, Paris 1991, 146-148; nr. 438;
3. Lettre à propos de Jean Wahl. Subjectivité et transcendance: Bulletin de la Société française de Philosophie 37 (1937) 194-195;
4. L'œuvre d'Edmond Husserl: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 129 (1940) 38-85;
5. Le temps et l'autre: J. Wahl, Le Choix, Le Monde, L'Existence, Montpellier 1947;
6. Pluralisme et transcendance: Actes du 10e Congrès International de Philosophie 1 (1949) 381-383 ;
7. E. Lévinas, Transcending words. Concerning word-erasing: On Leiris: Yale French Studies 81 (1992) 145-150;
8. L'ontologie est-elle fondamentale?: Revue de Métaphysique et de Morale 56 (1951) 88-98;
9. Liberté et Commandement: Revue de Métaphysique et de Morale 58 (1953) 264-272;
10. Le Moi et la Totalité: Revue Métaphysique et de Morale 59 (1954) 353-373;
11. Jean Wahl et le sentiment: Les Cahiers du Sud 42 (1955) 453-459. Noms propres, Paris 1976;
12. La philosophie et l'idée de l'Infini: Revue de Métaphysique et de Morale 62 (1957) 241-253;
13. Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 147 (1957) 556-569;
14. La ruine de la représentation: Edmond Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe, Nijhoff, La Haye 1959, 73-85;
15. Intentionnalité et métaphysique: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 149 (1959) 471-479;
16. De l'essence de la vérité: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 149 (1959) 561-563;
17. Principes et visages: Esprit 28 (1960) 863-865;
18. Le permanent en l'humain chez Husserl: Age Nouveau n. 110 (1960) 51-56;
19. Transcendance et hauteur: Bulletin de la Société Française de Philosophie 54 (1962) 89-113;
20. «A priori et subjectivité»: Revue de Métaphysique et de Morale 67 (1962) 490-497;
21. Pour une philosophie de la sainteté: De la mémoire à la responsabilité, Paris, Ed. Dervy, 2000, pp. 19-41; Michaël de Saint Cheron dialogue avec Genevève de Gaulle Anthonioz, Edgar Morin et Emmanuel Lévinas.

Prin De Dieu qui vient a l'idee *(1982) Lévinas accede subit la rangul, de altfel periculos, al unui punct de referinţă. Nu numai pentru filosofii care l-au citit, ci de asemenea pentru cei ce nu l-au citit şi nu o vor face niciodată. Fără îndoială, este propriu filosofilor cu adevărat mari de a beneficia de o atare întârziată lectură, inevitabilă şi într-un oarecare sens protectoare.*

Jean-Luc Marion

Am putea înţelege în realitate ansamblul operei lui Lévinas, prin ceea ce Jacques Derrida, în 1963, spunea despre Totalitate şi Infinit, *că ea se revarsă cu insistenţa infinită a valurilor pe o plajă.*

Augusto Ponzio

Disertaţia elaborată de Vianu Mureşan este impresionantă prin modul foarte aplicat şi doct în care a fost concepută. Multe din paginile ei amintesc de acele comentarii oneste şi subtile care s-au produs în tradiţia aristotelică medievală. Autorul face astfel dovada unei capacităţi nu tocmai obişnuite de a relua cu multă răbdare şi fidelitate, pas cu pas, ideile unui autor care a marcat serios gândirea filosofică a secolului XX. Sunt sigur că o astfel de lucrare se va dovedi, imediat după publicarea ei, foarte utilă în spaţiul discuţiilor filosofice de la noi.

Ştefan Afloroaei

Vianu Mureşan s-a născut în 1969, în Vicea, Maramureş. Absolvent al Facultăţii de Istorie şi Filosofie din cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai" (1993). În prezent este profesor de filosofie la Univ. „Avram Iancu", Cluj-Napoca. Doctor în filosofie cu o teză despre Lévinas, al cărei conţinut stă la baza cărţii de faţă.

PARADIGME

ISBN 973-726-107-7